

دكتور محمود غرابه

١١٦١ راجع

«أَبُو الْحَسَنِ»

# الأشعرى

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م

القاهرة

مركز البحوث الإسلامية

١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م

٢٠٠١ هدايات

الدكتور / القطب محمد طبلية

القاهرة

دكتور محمود غرابه

مكتبة  
الدكتور القطب محمد القطب  
قيد مطبعه مطبعه مطبعه  
المعادي

٧ أكتوبر ١٩٧٣

«أبوالحسن»

# الأشعرى

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

١٣٩٣ هـ — ١٣٧٣ م

القاهرة

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تقديم

لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار

الأمين العام لجمعية الدعوة الإسلامية

---

الحمد لله عالم الغيب والشهادة ، وهو الحكيم الخبير ، والصلاة والسلام على سيدنا « محمد » قيس الهداية والنور ، ومناقب الهدى والعرفان ، وعلى آله وصحبه ، والداعين بدعوته ، والمتبعين سنته إلى يوم الدين .

وبعد

فإن تاريخ عصر النهضة الحديثة لعلم الكلام قد سجل للإمام « أبي الحسن الأشعري » صفحات ناصعة خالدة ، مليئة بالحركة الفكرية ، مفعمة بتيارات الصراع والمناظرة مع المذاهب الإسلامية التي واكبت ظهوره ، بل إن حلقة الصراع قد انداحت دائرتها لتشمل المذاهب الفكرية التي سبقت عصره ، وكان له مع هؤلاء وأولئك مساجلات تفخر بها صفحات التاريخ الفكري للعالم الإسلامي .

وبعد أن انتشع عن ميادين الصراع غبار المعارك ، وبدت في الأفق  
الإسلامى اتجاهات « الإمام الأشعرى » ولساته الخاصة فى تعرضه  
لمشكلات الفكر الإسلامى ، والحلول التى قدمها لعلاج أدوائها  
سبيل الوصول إلى خاتمة المطاف تهدئة مواطن الصراع ، ووضع حد  
للمجاذلات التى أفلقت العالم الإسلامى ردحا طويلا من الزمان ،  
وأشاعت فى الأفق جوا من التوتر المشدود .

ولعل مؤلف الكتاب الدكتور « حموده غرابه » لم يذهب بعيدا  
حينما سلط الأضواء — فى دراسته هذه عن « الأشعرى » — على تلك  
الروح الوسطية السائدة لدى الإمام « الأشعرى » فى معالجته لمراكز  
التزاع الحساسة فى قضايا الفكر الإسلامى المعاصر ، فقد هاله أن تتشعب  
بالمسلمين الخلافات والخصومات وأن يتفرقوا شيئا وأحزابا ، كل  
أمة تعادى أختها ، فكان لابد من العلاج ، وكان هذا الأسلوب  
الوسط ، الذى انتهجه الإمام الأشعرى ليرأب به الصدع ، ويجمع  
الشمل .

ولهذا الهدف الكبير الذى آمن به الإمام « الأشعرى » نراه وقد  
تألب على عوامل يبتثه الاعتزالية التى أنشأته وتغذى بلبان أفكارها ،  
وصار له مذهب خاص يتميز به ، ولمسة خاصة يضع بها البلمس الشافى  
الناجع على النقط الحساسة فى الصراع ، لتلتئم وتشفى ، ويتوقف ماتنفثه  
من حمم ولهب .

وكتابنا الذى تقدمه اليوم للقارئ الكريم ، ضمن مطبوعات « مجمع البحوث الإسلامية » عصارة مصفاة لأفكار الإمام « الأشعرى » واتجاهاته الفكرية ، وعرض سليم لمذهبه فى مواجهة مختلف التيارات الفكرية ، والمذاهب الإسلامية التى كان لها دور فعال ومرموق فى التعرض لمشكلات علم الكلام .

وقد حرص فيه السيد المؤلف على أن يحشد فى أسلوب موجز آراء الإمام « الأشعرى » والدور الذى قامت به فى صراع الاتجاهات المذهبية الأخرى مع المقارنة والنقد ، فى دراسة متعمقة واعية .

ولئن كان للدكتور حمودة رأيه الخاص فى موقف الإمام « الأشعرى » من الإمام « ابن تيمية » فإننا نحفظ به كرامى خاص لسيادته ، وتقديرا منا للأسلوب العلمى فى العرض ، ونأمل أن يكون فيما قدمه « المجمع » من بحوث ودراسات أخرى عن الإمام الكبير « ابن تيمية » وجبات دسمة ، وأضواء كاشفة توضح حقيقة موقفه من مواطن الصراع ، وتنقى عنه ما ألحقه به أعداؤه ومناوئوه من شبه واتهامات .

والله أسأل أن يكون فى هذا الكتاب القيم نفع للمسلمين ورى لطلاب الحقيقة ، وعلى الله قصد السبيل ، ومنه الهداية والتوفيق .

دكتور محمد عبد الرحمن بيصار

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية



## مقدمة الكتاب

يقول المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه ( تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية <sup>(١)</sup> ) : « أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية . وإنا لنشهد تسابقا في نشر كتب الأشعرى وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لاتزال إلى اليوم للمذهب الأشاعرة » فهل يلمس القارئ من هذا النص قيمة الأشعرى وأهميته حلى اعتبار أنه زعيم الأشعرية ومؤسسها الأول ؟ .

ومع ذلك فإن الأشعرى نفسه فيما أعتقد لم ينل ما يستحقه من عناية تتناسب مع مركزه كرائد روحى لأغلب المسلمين إلى اليوم فحياته ونشأته وكتبه ومؤلفاته وخصائصه وصفاته لاتكاد تجد عنها في كتب المسلمين بل وفي كتب الأشاعرة أنفسهم إلا نتفا متفرقة كذلك التى تجدها في كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان ، وكتاب الطبقات للسبكي ، وهى نتف لاتنفع غلة ولا تشفى غليلا ، والكتاب الوحيد الذى حاول أن يكتب فى ذلك كتابة مستفيضة هو كتاب تبين كذب المفترى لابن عساكر وهى محاولة تحمد لصاحبها ولكنها لم تنجح

فى إعطاء صورة علمية تحليلية عن شخصية الأشعرى ومع ذلك فالكتاب مملوء بالرؤى والبشارات والأشعار مما يجعله بعيد الصلة بالمنهج العلمى .

أما مذهب الأشعرى نفسه فقد مزجه أغلب أتباعه بأرائهم ومن حاول منهم — كالشهرستانى — أن يضعه فى صورة خاصة تميزه عن رأى تلامذته وخلفائه فإنه لم يسلم من الخطأ<sup>(١)</sup> فى هذا التصوير مما كان له أسوأ الأثر فى تكوين فكرة خاطئة عن هذا المذهب فى نفس قارئه ومن تعرض لذلك من المحدثين كـ محمد عبده<sup>(٢)</sup> فى حاشيته على العقائد العضدية فإننا نجده يعمل رأيه ويستشير ذكائه فيما يجب أن يكون الأشعرى قد قاله بدلا من الرجوع إلى الأشعرى نفسه لاستيضاح رأيه وقد أدى ذلك إلى غموض مذهبه كما أدى إلى اعتقاد كثير من المسلمين قديما وحديثا أن الأشعرى عاش ومات معتزليا وأنه قد جعل كتاب (الإبانة من الحنابلة وقاية<sup>(٣)</sup>) .

فإذا تركنا المسامحين إلى المستشرقين فإننا نجد المسألة على العكس من ذلك فقد اهتم بالأشعرى ، وتعرض له بالبحث كثير منهم وذلك كـده بور ، وجولد زيهر ، وجب ، ومكدونالد وترتين ، وفنسناك ، ووات ، وكلاين ، وغيرهم ، كما كتب عنه المستشرق الألمانى أشبنا

(١) راجع ص ١١٢ ، ١١٣ من كتابنا هذا .

(٢) راجع ص ٩٥ من هذا الكتاب .

(٣) راجع تبين كذب المفترى ص ٣٥٣ .

كتابا خاصا سماه باسمه وقد تحدثوا جميعا فيما كتبوه عنه -ول شخصيته ومذهبه فنجح أغلبهم في إعطاء صورة حية عن حياته ، ولكنهم فشلوا جميعا في إعطاء صورة صادقة عن مذهبهم لأنهم حاولوا التمييز بين الأشعرى والأشاعرة ، وهذا صواب منهجى كما حاولوا الاعتماد على كتابات الأشعرى نفسه في تقرير رأيه وهو صواب منهجى أيضا ولكنهم لم يقرأوا له كل كتبه بل اقتصروا على بعضها مع اعتمادهم على كتاب ( الإبانة ) خاصة فأدى ذلك - كما قلت في غير هذا الموضع من الكتاب (١) - إلى نتائج خاطئة نأمل أن يعود الأحياء منهم إلى امتحانها من جديد بعد ظهور كتابنا هذا ، ذلك الكتاب الذى اعتمدت فيه على كل ما هو معروف للأشعرى اليوم من كتب ، كما أننى لم أهمل ما كتبه الثقات وما سطره المسامون والمستشرقون عنه ، فإذا نجح الكتاب بعد ذلك في إعطاء صورة حية وصادقة عن حياة الأشعرى نفسه وصورة دقيقة ومنظمة عن مذهبهم فقد سد بذلك فراغا في المكتبة العربية وإذا أضاف إلى ذلك نجاحه في إثارة الشك حول ما كتبه المستشرقون عنه من غير تعمق ولا إحاطة فقد حقق أعظم أهدافه أما إذا نجح في تصحيح هذه الأخطاء في نفوس معتنقيها وأبان في وضوح كيف كان الأشعرى جديرا بشهرته ومركزه فقد حقق غايته وجاوز المأمول منه .

---

( ١ ) راجع ص ١٣١ - ١٣٥ من هذا الكتاب .



— ١٠ —

وكل مانرجوه بعد ذلك أن يكون الكتاب نافعا للحق ومعينا على إدراكه .

والله نسأل في النهاية أن يكتب لنا جميعا التوفيق والهداية إنه سميع الدعاء

حموده غرابه

## الفصل الأول نشأة الفرق المختلفة في الاسلام

**هل القرآن لم يات بعقائد كما يدعى ده بور ؟ :**

يقول « ده بور » في كتابه تاريخ<sup>(١)</sup> الفلسفة في الإسلام: « جاء القرآن للمسلمين بدين ولم يجههم بنظريات وتلقوا فيه أحكاماً ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد » فماذا يعنى هذا القول في رأيه ؟ هل يعنى أن القرآن لم يجهم بنظريات ولا عقائد مبوبة تتبع المنهج الموضوعى في البحث أم أنه يريد أن ينفي ذلك أصلاً ؟ ..

إن كان المقصود هو المعنى الأول فسلم ، وذلك لا يضر القرآن في شيء فإن المذاهب الأخلاقية المتنوعة التي حاولت غرس الفضيلة في نفوس البشر على أساس عقلى منهجى قد فشلت جميعاً وفي ذلك ما يميز الأديان عنها فإن الأخيرة بمنهجها التي زاوجت فيه بين العقل والوجدان قد نجحت في هداية البشرية وتحقيق السعادة التامة للفرد والجماعة ، وإذا كان لا يريد ذلك بل يريد أنه — أى القرآن — لم يأت بنظريات ولا عقائد أصلاً فهو واهم والرد على ذلك من القرآن نفسه .

فالقرآن يهدم التقليد ، وما بنى عليه من عقائد ضالة لأنه يعتمد على رأى الآباء والأجداد ولو « كانوا لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » .

(١) ترجمة الأستاذ أبي ريده ص ٤٦ .

والقرآن يأمر أتباعه بقراءة الحقائق في كتاب الكون : « قل انظروا ما في السموات والأرض » « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » بل يفتح لهم باب التساؤل والبحث : « أم خالقوا من غير شيء أم هم الخالقون » ويلفت أذهانهم إلى أن الغائية المتمثلة في الكون وهذا النظام البديع الذي يسيطر عليه هو دليل وجود الخالق ووحدانيته إذ لو تعددت الآلهة : « لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » وهذا يؤدي إلى الاضطراب في السموات والأرض : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

ويضني على الخالق من الصفات ما استلزمه فكرة الخلق من قدرة وإرادة وحياة وعلم شامل لكل شيء حتى « خاتمة الأعين وما تخفى الصدور » . ويقرر مع ذلك عناية الخالق بالعالم بعد خلقه فهو : « بمسك السموات والأرض أن تزولا » وهو يتعهد الكائنات الحية بالرزق والرعاية « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » ويخص الإنسان من بينها بالهداية التي تفتح عينه على الخير والفضيلة : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين » ويأخذ بناصره إذا جاهد في سبيل دينه والدفاع عن معاني الخير فيه : « إنا لننصر رسائنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد » وكتب على نفسه التوبة « للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب » ولم يوصد هذا الباب أمام أحد حتى من ارتكب جرماً كبيراً : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » ومع ذلك فهو مع الطغاة « الجبار المتكبر » .

والقرآن مع ذلك يقرر في وضوح فكرة البعث والخلود : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » « ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » وسوف يحاسب الناس بعد ذلك بميزان دقيق : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » ونتيجة ذلك إما أن تكون خيراً أو شراً : « فريق في الجنة وفريق في السعير » وليس ذلك بمستحيل على الخالق : « فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة » « أوليس الذي خالق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » فهذه نظريات في الكون وخالقه وبيان للصلة بينهما ومع ذلك فهي عقائد وردت على لسان نبي قد أمر بتبليغها إلى الخلق جميعاً لاعتناقها .

### هل يشتمل القرآن على تعارض كما يقول جريم وجولد زيهري ؟ :

ثم يقول ده بور بعد ذلك : « وقبل الرعيل الأول من المؤمنين مافى القرآن من تعارض<sup>(١)</sup> » وليس ذلك رأى ده بور من المستشرقين فحسب بل هو رأى جريم وجولد زيهري أيضاً من أن القرآن يشتمل على تعارض فعلاً وعللوا هذا التعارض بأنه راجع إلى أحوال النبي النفسية التي كانت تتغير بتغير الأدوار المختلفة في تاريخ دعوته وإن كان المسلمون قد قبلوا كل ذلك (دون أن يتساءلوا كيف ولم) والمستشرقون في الغالب يعنون بهذا التعارض فكرة الجبر والاختيار والتشبيه والتنزيه وهم يهفون من هذا التعليل إلى إنكار أن يكون القرآن من عند الله

(١) المصدر نفسه ص ٤٩ .

لأنه لو كان حقاً لما تعارض فإنه من المستحيل حقاً أن يهتدي الله البشر بكتاب يقرر حقائق متناقضة كما أنه من المستحيل أيضاً أن يناقض الله نفسه بنفسه ، ولكن لأن القرآن من صنع محمد ومحمد بشر يخضع للظروف وتتغير نفسه وآراؤه تبعاً لهذه الظروف فمن الممكن أن تتعارض الأفكار الواردة عنه تبعاً لهذه الفترات المختلفة في حياته فحين كان محمد في بدء دعوته أراد أن ينفي القول بالجبر حتى لا يحتاج به العرب في الانصراف عن دينه فقرر الحرية الفردية وحين كان بالمدينة ودخل الناس في دين الله أفواجاً أراد أن يرد الفضل كله في إيمانهم إلى الخالق وبالتالي إلى نفسه لأنه رسول الخالق وخليفته بينهم . فهل القرآن متعارض حقاً حتى نحتاج إلى تعليله بمثل هذا التعليل الذي يسلبه قدسيته ويجعله كتاباً بشرياً ؟ .

الواقع أن القرآن لا يتعارض أو بعبارة أخرى لا يتناقض حقيقة لأن القرآن لم يقل إن الإنسان مجبر في مكان وغير مجبر في مكان آخر ، كما أنه لم يقل إن الله جوهري مجرد في مكان وليس جوهراً مجرداً في مكان آخر حتى يلزم الحكم بثبوت الشيء ونفيه في وقت واحد وهو الشرطي في ثبوت التناقض أو التعارض كما يعبرون ، وإنما الموجود في مشكلة الجبر والاختيار مثلاً آيات تدل على أن الله خالق كل شيء ، وآيات أخرى تثبت الحرية والإرادة للإنسان ، فهل يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مجبراً وغير آفي وقت واحد أم أن المسألة في حقيقتها لا تعود إلى التعارض

لأن كلا من النوعين إنما يمثل حقاً لامراء فيه فالله هو الخالق لهذا الكون أسباباً وظواهر وهو الذى منح العبد مابه يفعل وما به يريد وهو الذى صرف من طريقه العقبات وأعانه على إتمام مابدأ به ، فإذا قال القرآن بعد ذلك إن الله « خالق كل شئ » فهو يصور الحقيقة أو على الأقل جانباً من الحقيقة كما أن الإنسان من ناحية أخرى له إرادته وتصميمه على عمل الفعل وهو يحس من نفسه بتلك الإرادة وهذا العزم كما أنه يحس أيضاً بأن ذلك شرط لابد منه لإبراز فعله الاختيارى إلى الوجود فإذا نسب القرآن بسبب ذلك الفعل إلى العبد فإنما يصور حقيقة أو على الأقل جانباً من الحقيقة فهما اعتباران للفعل كل منهما حق والإسلام لابد باعتباره ديناً كاملاً أن يشتمل عليهما فقد يكون هناك الرجل الذى يريد أن يتحلل بأن الأشياء جميعاً من الله فلا يجد عنراً فى ذلك بدليل الآيات التى تقرر حرية الفرد وإرادته كما أنه من كمال الدين وتمام العاطفة للإنسان بعد أن يبذل قصارى جهده فى عمل الخير أن يعود بهذا الفضل إلى الله خالقه اعترافاً بنصيبه الأكبر فى التوفيق والهداية وتيسير الأسباب ورفع العقبات ، وهذه حال يحسها الورع الذى بلغ غايته من الكمال الدينى .

وإذا صح أن محمداً كان يشيد بحرية الإرادة فى مكة ويرد كل شئ إلى الله بالمدينة فليس ذلك راجعاً إلى تغير رأيه تبعاً لتغير ظروفه مع وجود التعارض بين النصين وإنما يعود إلى إثثار أحد جانبي الحقيقة فى وقت دون وقت مع عدم التعارض أصلاً .

أما مشكلة التشبيه والتنزيه فالأمر فيها أيسر لأنه ليس في القرآن نص قاطع يفيد أن الله جسم مما يقتضى تناقضه مع نص آخر يقرر خلاف ذلك وإنما الموجود آيات قد يقتضى الذوق العربى صرفها عن الحقيقة إلى المجاز كقوله سبحانه : « والسموات مطويات بيمينه » و« يد الله فوق أيديهم » فان ذلك يعطى فى الذوق العربى معنى القهر والعظمة وإنما أثر القرآن هذه التعبيرات الموهمة للتشبيه لأن الدين يجب أن يراعى أحوال الناس جميعاً ولعل الأغلبية العظمى من البشر لا تستطيع أن تدرك عظمة الله إلا من خلال هذه التعبيرات فإن عقولهم الساذجة لا يمكن أن تدرك حقيقة الذات فى ثوبها المجرد وعلى ذلك فما يدعيه هؤلاء المستشرقون من تعارض فى القرآن يستدعى رأيهم أن يكون كتابا بشرياً ليس فى الحقيقة تعارضاً وإنما هو تصوير لحقيقة الأمور من جوانبها المختلفة مراعاة لحالات الناس الذين يختلفون فى الإدراك والثقافة .

وقد شهد المستشرق الإنجليزى آربرى<sup>(١)</sup> نفسه بما فى القرآن من سمو ، واعترف بأنه لإنتاج معجز وفوق الطبيعة ، كما استطاع بجمعه الآيات التى تتصل بموضوع واحد تحت عنوان واحد أن يعطى أغلب عقائد الإسلام من القرآن نفسه وإذن فليس القرآن فى رأيه متعارضاً كما أنه ليس خالياً من النظريات والعقائد كما يدعى ده بور وغيره ، وإن كان المستشرق آربرى مع احترامه للإسلام وإشادته بسمو كتابه لم يعترف مع الأسف العميق بمصدره .

---

(١) راجع كتابه : ( القرآن الكريم . مختارات ) .



## هل حدد القرآن ميدان الدعوة بجزيرة العرب كما يزعم فنسنتك ؟ :

نحن الآن أمام مستشرق آخر قد اختار طريقا وسطا ونعنى به المستشرق الهولندى فنسنتك الذى يقرر<sup>(١)</sup> أن محمداً لم يحاول يوما أن يصرف اليهود والنصارى عن دينهم إلى دينه بل اعتبر نفسه دائما واحداً من النبيين وخاتما لهم بمعنى أنه الرسول الأسمى الذى أرسله الله إلى الأميين من سكان الجزيرة العربية مع تأكيده كون كتابه « قرآنا عربيا » وحكمه « حكما عربيا » وتحديد ميدان نشاطه بما ورد في كتابه : « وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها » .

وعلى ذلك فمن الممكن أن نقول إنه نبي — وهذا حق — ولكن ليس من الممكن أن نقول إنه مع تحديد نشاطه وتأكيده رأيه بمثل هذه الصورة كان يعتبر نفسه رسولا إلى العالم بأسره ، ثم يقول أنا لا أنكر أن هناك من الآيات ما قد يوهم امتداد بعثته إلى الناس جميعا كقوله : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا » ولكن من الممكن فهم هذه الآية في ضوء الآيات التى نزلت معها — أى التى ذكرت آنفا — وإذا كان بعض الناس قد يفهم من أمثال قوله : « قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا » عموم الرسالة وامتداد البعثة إلى سائر أنواع البشرية فلا شك أنه يحكم بذلك على القرآن نفسه بالتناقض ، إن عموم الرسالة مستمد طبعاً من السنة ولعل أبلغ دليل على ذلك هو قصة المكتب

---

( ١ ) راجع كتابه : ( العقيدة في الإسلام ) ص ٥ وما بعدها .

التي بعث بها محمد إلى ملوك عصره ولكن هذه القصة لاتعتمد على مصادر مقطوع بصحتها ولعلها — كما يظن البعض — أسطورة ابتكرها الخلفاء والقادة لتبرير فتوحاتهم العسكرية تبريرا دينيا .

إن القرآن وكذلك السنة لم تعط خلاصة للإسلام بها يتميز عن غيره من الأديان أو يفترق بها عن تلك الفرق الغريبة التي نشأت فيه بعد ذلك وإذا كان الإسلام يشتمل على مبدأى التوحيد والبعث فمن الواجب أن نتذكر أن اليهودية والنصرانية قد أكدت ذلك أيضا .

« ففسنك » يهدف في رأي من وراء ذلك إلى إنكار أن يكون النبي قد ادعى أنه رسول الله إلى الإنسانية جمعاء أو أن له رسالة خاصة قد جاء بها إلى النوع البشرى متميزة في مبادئها عن اليهودية أو النصرانية وأنه إذا صح أن يقال إنه نبي فهو النبي الأمي إلى الأميين من بلاد العرب أو بعبارة أخرى يصبح أن يعتبر ممثلا للأفكار اليهودية والنصرانية في البلاد العربية ، فهل حقيقة لا يوجد في القرآن دليل على عموم رسالته بل هناك ما يفيد قصرها على العرب خاصة وهل حقيقة لا يتميز الإسلام في مبادئه عن اليهودية والنصرانية ؟ .

وللإجابة عن السؤال الأول أسارع فأقرر أن قصة الكتب التي بعث بها محمد إلى ملوك عصره هي قصة صحيحة لايتطرق إليها شك ودليل قاطع على أن محمداً كان يعتبر نفسه رسول البشرية كلها ، ولكني أسارع أيضا فأقرر تنازلي عن هذا الدليل حتى يهيئ الله لي فرصة الرد .

على تلك الريب التي أحاط بها أغلب المستشرقين مثل « فنسك » ،  
« وجولد زيهر » « وجيوم »<sup>(١)</sup> سنة الرسول وماورد عنه . ولكني ألزم  
فنسك بما يجب أن يسلم بصدقه وهو القرآن حيث أجاز كون محمد  
نبيا فان القرآن هو الكتاب المنزل عليه ومن المحال تبعا لذلك أن يكون  
كاذبا ، ففي القرآن ما يدل صراحة على عموم الدعوة إلى سائر بني  
الانسان وليس في القرآن أبداً ما يدل على تحديدها ببلاد العرب خاصة  
فكون القرآن عربيا لا ينافي أن يكون باعتبار مدلوله كتاب البشرية  
كلها فالوصف بالعربية ليس وصفا لتعاليمه ، وإنما وصف للغة التي  
نزلت بها تلك التعاليم ، وإنما نزلت باللغة العربية لأن صاحب الرسالة  
عربي والمكلفين بحمل الدعوة أولا إلى الناس جميعا هم العرب . ولم ينزل  
القرآن باللغات الأخرى لأنه ليس من الممكن عقلا أن تتعدد نسخه  
في لغات مختلفة ، لأن ذلك يقتضي أن ينزل في كل لغة يتكلم بها أى  
شعب من شعوب العالم التي لا يحصى العدد ولا يضبطها الحصر ، أما  
ماورد في تحديد ميدان نشاط النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله :  
« لتنذر أم القرى ومن حولها » فلو سلمنا بأن هذا تحديد لميدان النشاط  
فعلا لوجب على فنسك ألا يسلم أيضا بأنه رسول الله إلى العرب  
فإن مدلول « ومن حولها » عرفا لا يمكن أن يتعدى إلى اليمن مثلا وإن  
توسع في معناها حتى تشمل ما يحيط بها بعدا أو قربا فمن أين له التحديد  
ببلاد العرب فقط ، ولماذا يسلم تبعا لهذه الآية بأنه نبي العرب جميعا

---

(١) راجع كتابه (السنة في الإسلام) .

ولا يقول تبعاً لآية أخرى أنه نبي الله إلى أقاربه فقط لأن الله قد حصر ميدان نشاطه في أهله بقوله : « وأنذر عشيرتك الأقربين » وإذا كان في القرآن ما يدل على عمومها فلماذا لا يسلم به فنسبك ويعتبر أمثال قوله سبحانه : « وأنذر عشيرتك الأقربين » وقوله « لتنذر أم القرى ومن حولها » تصويراً لمراحل الدعوة فقد كانت أولاً في أهل بيته ثم انتقلت إلى مكة كلها : « فاصدع بما تؤمر » ثم تعدت مكة إلى ما يحيط بها من القرى العربية الأخرى ثم تعدت بلاد العرب جميعاً بعد أن تركزت فيها إلى الناس جميعاً في سائر أنحاء المعمورة .

بقى علينا أن نقدم هذا الدليل الذي يدل على التعميم في القرآن وهو كثير . اقرأ إن شئت قول الله تعالى : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً » وقرأ إن شئت قول الله تعالى في صراحة قاطعة : « وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ » بل إن شاء فنسبك فليقرأ معنى هذه الآية ليعلم أن رسول الله قد بشر بدعوته بين اليهود والنصارى أيضاً : « يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير » « يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير » وإذا كانت هذه الآيات التي تدل على عموم رسالته صريحة كل الصراحة وليس هناك من دليل معارض يدل على تخصيص دعوته فلماذا يدعى فنسبك أن التسليم بذلك يؤدي إلى التسليم بوقوع التناقض في كتابنا العزيز .

بقي علينا بعد ذلك أن نعرض لما زعمه فنسنتك من أن الإسلام لم يعط خصائص ذاتية تميزه كدين عن اليهودية والنصرانية أو عن تلك الفرق الغربية التي نشأت في الإسلام بعد ذلك . أما موقف الإسلام بالنسبة لليهودية والنصرانية فواضح لأن الإسلام يعترف ويقرر بأنه والأديان السماوية جميعا سواء في المسائل التي تتصل بأصول الشرائع : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا . . . . » ومع ذلك فالإسلام قد أعطى في هذه الأصول ما به يتميز عما يعتقد اليهود والنصارى على أنه دينهم فبالنسبة لليهود يقرر الإسلام في صراحة أن عزيز آل ليس ابناً لله : « وقالت اليهود عزيز ابن الله » والإسلام يقرر في صراحة أن المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه « وأن اليهود لم يقتلوه » بل رفعه الله إليه « على حين أن اليهود ينسبونه إلى السفاح ويعتقدون أنهم قد طهروا الأرض منه بقتله وصلبه ومن ناحية أخرى فالقرآن يقول عن مريم والدته : « إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين » . فهل هذا هو رأى اليهود فيها ويكفى ما ذكرنا تدليلاً . أما موقف الإسلام من المسيحيين لالمسيحية فهو كذلك متميز أشد التميز . فعيسى ليس ابناً لله لأن الله « لم يلد ولم يولد » وليست هناك ثلاثة آلهة بل إله واحد : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد » كما نرى على أولئك الذين وحدوا بين الله وعيسى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » إلى غير ذلك من العقائد الفاسدة التي نبه الإسلام على بطلانها .

ومع ذلك فالإسلام يتميز عن اليهودية والنصرانية كدين صحيح أيضا وذلك بأركانه العملية وتعاليمه التي سائرت تطور الزمن ولاعت بين حاجة الروح وحاجة البدن مما يحمل في ثناياه البرهان القاطع على أنه دين عام خالد .

أما تلك الفرق الغريبة التي نشأت في الإسلام بعد ذلك فهي فرق إسلامية قد آمنت بأصوله العامة كوجوب الله وبعثة النبي وتحقيق البعث ، واختلفت بعد ذلك في مسائل لا تمت إلى هذه الأصول من حيث أحقيتها بصلة وإن كانت تمت إليها من ناحية شرح كنهها وتوضيح الصلة بينها وبين غيرها من الحقائق الأخرى التي سكت الدين عامدا عن الحديث عنها وكل إنسان له علم بالإسلام يستطيع أن يميز في تلك العقائد بين ماهو من الدين وماهو غريب عنه .

### لماذا اختلف المسلمون مع اتحاد مصادر العقيدة عندهم ؟ :

بقي بعد ذلك لسائل أن يسأل قائلا إذا كان القرآن لايشتمل على آراء متعارضة وأنه يحمل في ثناياه المشعل الذي يضيء الحقائق للناس جميعا فلماذا تفرقت الأمة إلى شيع وأحزاب مع اتحاد مصادر العقيدة عندهم؟ وجوابنا على ذلك أن الدين والقرآن ليس هو الذي فرق المسلمين إلى أحزاب وشيع وإنما فرقهم الدنيا ففرقوا الدين بعد ذلك أيضا ولعل من الخير أن نستعرض التاريخ في ذلك فلعله يعيننا على توضيح تلك الإجابة توضيحا تاما .

الثابت تاريخاً أن صحابة رسول الله بالرغم من الجهود الذى بذله للتوفيق بينهم والمواخاة بين قلوبهم لم يلبثوا بعد موته أن تفرقوا ه أنا لا أعنى بالانفرقة تلك الخلافات البسيطة التى حصلت بينهم كالخلاف فى موضوع دفنه أو الخلاف فى قتال المرتدين مثلاً فقد كانت هذه الخلافات فى صميمها خلافات ينية ولذلك لم تلبث أن حُلَّتْ بعد ظهور النصوص التى تصلح فاصلاً فى المسألة وإنما أعنى بالخلاف ذلك الخلاف الذى قام بين المسلمين بسبب الخلاف فقد كانت تلك المسألة هى المصدر الأول والأخير فى كل ما ثار بين المسلمين من خلاف أو بعبارة أخرى فى تفرقهم إلى شيع وأجزاب وإذا كانت الخلافة فى صميمها أمراً سياسياً وإن شئت فقل أمراً دنيوياً لا دينياً فإنه يصح لنا أن نقول إن القرآن بنصومه لم يكن السبب فى وجود هذه الفرق المختلفة وإنما كانت البواعث الدنيوية التى أخضعت الدين لها عقيب ذلك هى المستولة أولاً عن كل هذا .

يقول التاريخ إن الأنصار قد اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة ليختاروا خليفة لرسول الله من بينهم ، وأن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة قد سارعوا إلى هذا الاجتماع ليحولوا بين الأنصار وبين ما يريدون من أمرهم ، وأخيراً وقع الخلاف بين الأنصار أنفسهم بعضهم مع بعض وببيع أبو بكر بيعة قال عنها عمر نفسه إنها كانت فلتة وفى الله المؤمنين شرها فغضب لذلك أيضاً بالإضافة إلى سعد بن عباد مرشح الأنصار للخلافة وكذلك من شايعه من قومه أهل النبي الأقربين الذى غضب لهم أيضاً



كثير من الصحابة والذين كانوا نواة لحزب الشيعة التي أولت القرآن فيما بعد تأويلا مغاليا ووضعت الأحاديث واعتنقت من الآراء ما أصبح غريبا حقا عن الإسلام .

لقد أخلص أبوبكر لله فرضى عنه ومنحه التوفيق مدة خلافته القصيرة وأعطى عمر من نفسه ما أعجز الخلفاء من بعده على حد تعبير على فسكنت إليه القلوب على مضض من الشيعة مدة حياته ثم كانت بيعة عثمان للقارئ أن يلتمس المزيد من المراجع والقراءة حول هذه البيعة ليعلم كيف كادت أن تقع الفتنة بسبب الخلافة . وأخيرا هل كان قتل عثمان في الواقع عقوبة له على هذه التصرفات التي أغضبت جمهرة المسلمين أم أنه قتل بدعاية المبعدين عن السلطان في عهده ويد أولئك الطامعين في الجاه والحكم والسلطان بعد موته .

إن من الخير أن نلتزم الأدب ولا نحاول أبداً أن نتعرض لهذه الفتنة إلا بقليل فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « الله الله في أصحابي » ولكن من واجبنا العلمي أيضا أن نتساءل لماذا خرجت عائشة على علي كرم الله وجهه وكيف جازها وهي أم المؤمنين أن تترك جوار رسول الله لتحارب على رأس الجيش الذي يحاول القضاء على ابن عمه وزوج أحب بناته إليه ولماذا نقض طلحة بيعة علي وسار في ركاب عائشة ؟ والصحابي الكريم الزبير بن العوام أى شئ كان يبغيه من الانضمام إليهم ولماذا رفض معاوية البيعة ؟ أحبا في إقرار العدالة أم تمسكا بالشام ؟

ولماذا انضم عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة إلى معاوية ؟ كل هذه أسئلة تجدد الإجابة عليها أو على معظمها في كلمة واحدة هي الحكم أو الخلافة .

ونحن لا يعنيننا هنا ونحن نؤرخ للفرق أن نتعرض لكل ذلك من الناحية السياسية بل الذى يعنيننا هو أن مهزلة التحكيم بين على ومعاوية قد أدت إلى ظهور فرقة متميزة في الإسلام عن الجماعة تسمى بفرقة الخوارج وبالحرورية وبالمحكمة وبالشرأة أيضا .

من هم الخوارج وما هي أشهر تعاليمهم وأظهر فرقهم ورجالهم ؟ .  
إن الإجابة على ذلك يحسن أن تكون في إيجاز تام مراعاة لمنهج الكتاب .

## من هم الخوارج؟ وما هي تعاليمهم؟

الخوارج قوم من جند علي<sup>ؑ</sup> أكثرهم من قبيلة تميم رأوا أن التحكيم خطأ لأن حكم الله واضح في هذه المسألة وقبول التحكيم معناه الشك في موقفهم والشك في نهاية من مات منهم قبل ذلك وطلبوا من علي أن يقر بالخطأ فأبى فتركوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى « حروراء » وأمروا عليهم رجلاً منهم وقد حاول علي أن يعود بهم إلى شيعته وجنده فرفضوا فحاربهم في الموقعة المشهورة بموقعة النهروان وقتل منهم كثيراً ولكنه لم ينجح في إبادةهم وقد زاد ذلك من كره الخوارج له حتى قتله أحدهم بعد ذلك وهو عبد الرحمن بن ملجم الخارجي .

وقد انقسم الخوارج بعد ذلك إلى فرعين رئيسيين أحدهما بالعراق وما حولها ، وكان أهم مركز لهم هو البطائح بالقرب من البصرة . ومما يدل على خطر هذا الفرع هو نجاحه في الاستيلاء على كرمات وبلاد فارس بل وهددوا البصرة نفسها . أما الفرع الآخر فكان بالجزيرة وقد استولى على الإمامة وحضر موت واليمن والطائف وقد عانت الدولة الأموية الكثير من الأهوال والشدائد في حروبهم وكذلك فعلت الدولة العباسية وإن كانت الخوارج في عهدها لم تكن على حالتها الأولى من القوة والبطش . وقد انقرضت الخوارج الآن ولم يبق منهم

إلا فريق من الأباضية مازالوا يعيشون إلى اليوم في طرابلس وصحراء الجزائر وزنجبار من إفريقية ، وفي عمان من جزيرة العرب .

والخوارج ينقسمون إلى طوائف كثيرة منها الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق الذي يعتبر من أشهر رجالهم ، والنجدات أتباع نجدة بن عامر والصفورية أتباع زياد بن الأصفر ، وكذلك الأباضية الذين أشرنا إليهم آنفاً وهم أتباع عبد الله بن أباض التميمي الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة .

ولا يعنينا من الخوارج هنا تاريخهم السياسي أو الأدبي كما لا يعنينا أن نذكر الفوارق المختلفة بين تلك الطوائف الكثيرة التي تنسب إليها بقدر ما يعنينا الحديث عن منهجهم وطابعهم العام وأشهر تعاليمهم التي أجمعت كل هذه الطوائف عليها مما يصح أن يكون مميزاً لكل خارجي عن غيره من أصحاب النحل الأخرى . فالخوارج يتميزون جميعاً بالعاطفة الدينية الحية والإخلاص للعقيدة والاجتهاد في العبادة مما كان له أكبر الأثر في أقوالهم شعراً ونثراً وكذلك في أفعالهم التي تنبئ عن أشخاص كانت تضحي بأعز ما تملك من النفس والمال في سبيل تأييد ما تعتقد أنه حق ودين ، ولذلك لم يقل الخوارج بالتقية وهي التظاهر بمذهب يرضى القوة المعارضة لهم استجلاباً لنفعهم أو خديعة لهم ولذلك ليس بغريب أن يكون منهجهم في فهم الدين هو الترامهم لحرفية الكتاب والسنة وعدم تعمقهم في التأويل كما فعل غيرهم . أما عن تعاليمهم

فقد كانت الخلافة كما قلت هي السبب في ظهورهم كما كان موضوع الخلافة هو الموضوع الأول الذى شغل أذهانهم فكثير منهم على أن الخلافة ليست من أركان الدين وللمسلمين أن يعيشوا من غير خليفة وحسبهم كتاب الله وسنة رسوله ليفصلا بينهم ، وإذا كان لابد من خليفة فليس من الضروري أن يكون من بيت على أويكون من قريش بل يصبح أن يكون أى فرد من المسلمين مهما كان ولو كان عبداً حبشياً إذا كان صالحاً للخلافة وهذا رأى هو موضع اتفاق فيما بينهم . وإذا اختير فليس يصبح منه أن يتنازل كما أنه ليس من حقه أن يقبل التحكيم بعد ذلك .

والخوارج يرون مع هذا أن عزل الإمام واجب وحربه فرض على كل مسلم إذا صار جائراً ولهذا حاربوا علياً حين ضل بقبوله التحكيم في رأيهم وحاربوا معاوية أيضاً . وقد كان لهذا المبدأ على العموم أكبر الأثر في تلك الحروب التي شنها على الأمويين والعباسيين أيضاً مما أدى إلى إضعاف الدولة الإسلامية عموماً . وقد جرهم هذا البحث السياسى إلى بحث دينى وهو الحكم بتكفير أصحاب الكبيرة واعتبار الأعمال جزءاً من الإيمان على ما يرى أغلبهم ولذلك كانت الآراء التي تجمعهم جميعاً هي الحكم بتكفير على وعثمان وأصحاب الحمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجب الخروج على السلطان الجائر كما أن تكفير مرتكب الكبائر يكاد يكون رأيهم جميعاً وإن روى في ذلك خلاف لبعضهم .

ورأى أن الخوارج كانوا جديرين بالإعجاب والإشفاق معاً وإن  
كان بعضهم قد غالى في قياس من خالفهم من المسلمين على المشركين  
فاستحل دماءهم وأبضاعهم كنافع بن الأزرق وإن عارضه في ذلك  
كثير من الخوارج حتى تقام الحججة عليهم ومن تحرى الصواب فأخطأ  
فهو معذور في خطئه .

---

## الشيعية والتشيع

وكما كانت الخلافة سبباً في ظهور الخوارج فقد كانت سبباً أيضاً في ظهور الشيعة كما أشرنا إلى ذلك آنفاً ، ونزيد الآن فنقول : إن التشيع كان في مبدأ أمره لايعني أكثر من يقين بأحقية علي للخلافة أكثر من غيره من الصحابة وذلك لقربته وسبقه وشجاعته وعلمه وهي الصفات التي برهنت حياة علي كرم الله وجهه على ثبوتها له ثم تطورت الأمور بعد ذلك والتحق بالشيعة كل من يريد هدم الإسلام ارتضاء لأحقاده أو من يريد لباس الإسلام ثوباً من عقائده السابقة أو عقائد آبائه وأجداده وكذلك كل من يريد هدم الدولة العربية وخاصة من الفرس الذين أطاح العرب باستقلالهم والذين ألفوا التقديس للبيت المالك عندهم وقد كان البيت النبوي يمثل ذلك في أذهانهم . ولذلك نرى هذه الطائفة بالذات تشتمل على سائر الأنواع من الآراء المختلفة فمنها المعتدل ومنها المغالى ، والمغالاة فيها على أنواع منها ما يخرج صاحبها عن الإسلام .

### الشيعة الزيدية :

فثلاً نجد الشيعة<sup>(١)</sup> الزيدية التي مازالت توجد في اليمن إلى اليوم

(١) هم أتباع زيد بن حسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وتطبيقاً لمبدئه في الخروج للمطالبة بالخلافة خرج علي هشام بن عبد الملك ولكنه هزم فقتل وصلب سنة ١٢١ هـ . وخرج بعده ابنه يحيى فقتل سنة ١٢٥ هـ . أيضاً .



تمثل هذه الناحية المعتدلة من الآراء فرأيها كسائر الشيعة أن علياً أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة ولكنها مع ذلك تقرر أن إمامة أبي بكر وعمر صحيحتان وإن كانا أقل فضلاً من علي لأن إمامة المفضل مع وجود الفاضل جائزة بل وتسلم هذه الفرقة مع جمهور المسلمين بأنه لا يوجد نص صحيح وصریح يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوصى لعلي بالخلافة وتكرر أن هناك وحياً بتعيين الأئمة بل إن كل فاطمي زاهد شجاع عالم سخي قادر على القتال يخرج للمطالبة يصبح أن يكون إماماً كما أنهم لا يؤمنون بالخرافات التي ألصقتها الفرق الأخرى بمن يكون إماماً حتى ادعى بعضهم أن في الإمام جزءاً إلهياً ولكنهم يشترطون فيه فقط أن يكون مجتهداً حتى يستطيع تمييز الأحكام التي تتطلبها حاجة الأمة كما أنهم لا يقولون بالرجعة أو الإمام الخنفي . والزيدية في شرطهم أن يخرج الإمام للمطالبة بحقه كانوا أدنى إلى الخوارج الذين أوجبوا القتال لعزل الإمام الجائر ولذلك كان الزيدية أيضاً مثار حروب في الدولة الإسلامية كما أنهم كانوا لا يقولون بالتقية كالخوارج أيضاً ولعل هذا النظر المعتدل منهم كان راجعاً إلى تلمذ رئيسهم زيد على واصل بن عطاء رأس المعتزلة الذي ستنحدث عنه فيما بعد ، ولذلك أيضاً كان رأي الزيدية في الأصول كراي المعتزلة تقريباً فهم يقولون بنفي الصفات وحرية الإرادة .

### الشيعية الإمامية :

إلى جانب هؤلاء نجد الشيعة الإمامية وهم يختلفون عن الخوارج والزيدية في نظرهم إلى الخلافة ، فالإمامة في رأيهم ليست من المصالح العامة التي يعود الفصل فيها إلى رأى الأمة واختيارها بل هي أهم ركن في الإسلام فالاعتقاد في الإمام جزء من الإيمان عندهم لأن الإمام هو الذى ينفذ الشرائع ويقيم الحدود ويصد عادية العدوان ويقود الجيش إلى الفتح والجهاد ومن ثم فلا يصح القول بأن النبي قد أهمل أمرها ولم يعين له وصيا بل الواقع أنه عين عليا وعلى أوصى إلى من بعده ومن بعده أوصى إلى من بعده وهكذا على اختلاف في الأئمة اشخاصا وعددا ويسوقون في البرهنة على إمامة على كرم الله وجهه خصوصا «لا يعرفها جهاذة السنة ولانقله الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون فيه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة » كما يقول ابن خلدون في مقدمته ، وهذا ما يعرف عند الشيعة بفكرة الوصاية التي تشتمل على القول بعصمة على ومن بعده من الأوصياء بل وترفعه إلى أعلى مقام بعد النبي وترتب على ذلك حكمهم بخطأ أبى بكر وعمر لأنهم رضوا بالخلافة مع علمهم بأن عليا أفضل منهم وقد غالى بعضهم فحكم بكفرهم وكفر من شايعهم لأنهم قد جحدوا وصية الرسول لعلى بالخلافة مع وجود النصوص التي تثبت ذلك . ولم يكتف بعض الغلاة بالقول بعصمة على بل زعموا

أنه قد حل به : « جزء إلهي واتحد بجسده فيه وبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر . وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر . وبه قلع باب خيبر <sup>(١)</sup> » وقد ذكرت المصادر التاريخية أن أول من دعا إلى تأليهه هو عبد الله بن سبأ اليهودي الذي قال بالرجعة <sup>(٢)</sup> أيضا وكان يعنى بها في أول الأمر أن محمدا سيرجع ثم تحول بعد ذلك لسبب لا يزال مجهولا إلى القول برجعة علي وقد تطورت هذه الفكرة فيما بعد عند الإمامية إلى القول باختفاء الأئمة وأن الإمام المختفي سيعود فيملا الأرض عدلا بعد أن مائت جورا وإن اختلفوا فيما بينهم في تعيين هذا الإمام المنتظر وهذا راجع إلى اختلافهم في تعيين <sup>(٣)</sup> الأئمة بعد

(١) الشهرستاني المال والنحل جزء ١ صفحة ٢٠٤ .

(٢) كان من أهل اليمن ثم ادعى الإسلام وكان يلقب بابن السوداء ويحتر من أخطر الشخصيات التي ظهرت في تاريخ الإسلام على الإسلام نفسه فقد ألف جمعية سرية لهدم تدليبه وهو الذي أغرى أباذر بدعوته الاشتراكية كما اشترك بأكبر قسط في تأليب الإمام علي بن عثمان رضي الله عنه وهو يقول بالوصاية أيضا .

(٣) ومن أشهر فرقهم التي تعددت بعد هذا العصر الذي نؤرخ له تبعاً لذلك هي فرقة الاثناعشرية الذين يساسلون أئمتهم إلى اثني عشر إماما أولهم علي ، ثم ابنه الحسن ، ثم الحسين ، ثم علي زين العابدين ، ثم أبو جعفر محمد الباقر ، ثم أبو عبد الله جعفر الصادق ، ثم موسى الكاظم ، ثم أبو الحسن علي الرضا ، ثم أبو جعفر محمد الجواد ، ثم علي الهادي ، ثم أبو محمد الحسن العسكري ، ثم محمد المهدي المنتظر الذي اختفى سنة ٢٦٠ هجرية ، وعقيدتهم هي العقيدة الرسمية للدولة الإيرانية إلى اليوم ويوجد من أتباعها حوالي سبعة ملايين في فارس ومليون في العراق وخمسة ملايين بالهند .

على ، ففرقة منهم تنتظر جعفر الصادق ، وأخرى تنتظر محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي كرم الله وجهه ، وثالثة تنتظر محمدا بن الحنفية وترحم أنه حي لم يموت وأنه مقيم بجبل رضوى عنده حسل وماء حتى يأذن الله له في الخروج وهذا هو أساس القول بفكرة المهدي المنتظر الذي يعود فيحقق العدالة على الأرض في آخر الزمان .

== ومن أشهر فرقهم أيضا فرقة الاسماعيلية التي تعتقد أن الإمام السابع ليس موسى الكاظم بل إسماعيل أخوه ومن ثم أخذت اسمها ، وهم يقفون بالأئمة عنده وإن كانوا يقولون بأئمة مستورة قد آتت بعده وظلوا يتداولون الإمامة واحداً بعد واحد في ستر وخفاء حتى جاء عبيد الله المهدي رأس الدولة الفاطمية فأظهر الدعوة حين أحس بالقوة ، ولعل هذه الفئة هي أعقد فرق الشيعة وأشدّها غموضاً فقد درسوا الأفلاطونية الجديدة كما قرأوا رسائل إخوان الصفا وحاولوا تطبيقه على مذهبهم ويحكى الدكتور أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام صفحة ٢٧٢ نقلاً عن بعض المؤرخين أنهم قد قسموا تعاليمهم إلى تسع درجات جعلوا أولها تبتدئ بإثارة الشك في الإسلام كتشكيكهم في حكمة رمي الجمار والعدو بين الصفا والمروة وتنتهي آخرها بإبطال الإسلام والتحلل من قيوده مع تأويل كل ماورد به تأويلاً رمزياً ، فليس الوحي إلا صفاء النفس ، أما شعائر الدين فليست للخاصة والأنبياء سواس العامة ، والفلاسفة وحدهم هم أنبياء الطبقة الرفيعة المثقفة والقرآن له ظاهر وباطن ومن الواجب تأويله على سبيل المجاز لا الحقيقة كما يجب على الإنسان أن يتحرق الحجب المادية للوصول إلى أعلى مقامات الروحية ومن آمنهم أيضاً ( الباطنية ) وذلك لأنهم يقولون بالإمام الباطن أي المستور وقال بعضهم إنما سموا كذلك لقولهم أن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً وكان من آثار دعايتهم قيام الدولة الفاطمية في مصر والمغرب ولا يزال لم يبقا إلى اليوم في فارس والشام والهند بقي أن نشير هنا إلى شيعة العباسيين وهم ( الراوندية ) الذين تشيعوا لولد العباس ابن عبد المطلب من أهل خراسان وغيرهم وقد غالى بعضهم حتى عبدوا أبا جعفر .

وليس من شك في أن هؤلاء الشيعة كانوا أعمق في التفكير من الخوارج ، ولعل ذلك راجع إلى قولهم بالتقية وهي التظاهر بغير ما يبطنون خوفا من بطش الحكومات القائمة وإحكاما للكيد لها فتجنبوا بذلك كثيرا من الحروب التي صرفت الخوارج عن فلسفة مذهبهم كما أننا نجد هؤلاء الشيعة بمرور الزمن قد تعمقوا في التأويل وبالغوا فيه حتى قسموا العلم والقرآن إلى ظاهر وباطن وحكموا بأن الأخير هو المراد كما نستطيع أن نلمس في أفكارهم المختلفة آثارا لتأثرهم بأصحاب النحل الأخرى ، ففكرة اتحاد جزء إلهي بعلي نجد له نظيرا في المسيحية ؛ أما القول بالرجعة الذي ركزه في الشيعة عبد الله بن سبأ كما قلنا فهو مأخوذ عن اليهود الذين كانت : مسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة وإحالتها<sup>(١)</sup> فقد كان لكل هذه الأبحاث أثرها عند الشيعة وغيرها .

وباستعراض ما تقدم عند الخوارج والشيعة في جملتها نجد أن أهم الفوارق التي تميز بينهما يمكن حصرها فيما يلي :

تعتقد الشيعة أن عليا أفضل الصحابة وأن الاعتقاد في الإمام جزء من الإيمان ، ولذلك نص النبي عليها وعين عليا وصيا كما تقول بالتقية ، وتعتقد في الرجعة على حين أن الخوارج تحكيم بخطأ علي بل كفره .

---

(١) الملل والنحل جزء ٢ صفحة ٥٠ ، ٥١ .

لقبوله التحكيم ، وتعتقد أن الإمامة ليست من أركان الدين وتنكر أن النبي قد نص على خلافة على بل للمسلمين أن يختاروا إذا شاءوا أن يكون لهم خليفة ، أى فرد من أى نوع ولو كان عبدا حبشيا كما أنها لا تقول بالرجعة ولا تقول بالتقية وتقرر أن أرباب الكبائر خارجون عن زمرة الإسلام وإن كانت الشيعة والخوارج يشتركان معا في استخدام النصوص الدينية لتأييد مدعاهم بدلا من إخضاع آرائهم لهذه النصوص نفسها على حسب ما كان يفعل الصحابة أولا مع ملاحظة أن كلا من آراء الشيعة والخوارج يتعارض مع رأى الجمهور من الأمة .

### الرجعة توفى بين الشيعة والخوارج :

هل يمكن التوفيق بين الشيعة والخوارج حتى نضيق هوة الخلاف بين أفراد الأمة المختلفة ؟

هذا محاولته المرجئة التي لم تحكم بكفر على وشيعته كما حكم الخوارج ولم تقرر أن الإمامة ركن من الإيمان كما تقول الشيعة وكانت تهدف من ذلك إلى إرضاء الطرفين معا بل اجتهدت أن ترضى البيت الحاكم أيضا فلم تحكم بكفر معاوية وشيعته الذين اتفق الخوارج والشيعة على كفرهم وأرجأت الفصل في مسألة الإيمان والكفر إلى الله يحكم فيها يوم القيامة وهؤلاء هم ( مرجئة الخوارج ) وإن كان التاريخ العقلي يعرف أيضا (معزلة المرجئة) وهم الذين جمعوا بين آراء الاعتزال والارجاء بل ويعرف كذلك ( المرجئة الخالصة ) وهى التى ترجىء

العمل أى تؤخره عن النية والقصد ولكن هاتين الفرقتين الأخيرتين لم تظهراً إلا أخيراً ، والمهم من ذلك أن نتيجة هذه المحاولة قد أغضبت الخوارج والشيعية معا ، فبقيت المرجئة بجانبهم فرقة زائدة تتميز هي الأخرى بمبادئها .

### القدرية والجهمية :

وحين أوغل الولاة الأمويون في مخالفة تعاليم الاسلام ازداد اشتغال المسلمين بالإجابة على هذا السؤال أعنى ماهو الإيمان ؟ وقد جرهم ذلك إلى محاولة تحديد مسؤولية العبد بالنسبة لتصرفاته فاصطدموا بمشكلة القدر التى أدت إلى نشأة فرقتين جديدتين هما القدرية وعلى رأسها معبد<sup>(١)</sup> الجهنى وغيلان<sup>(٢)</sup> الدمشقى اللذان راحا يقرران أن الإنسان

---

( ١ ) تابعى صدوق ولكنه سن سنة سيئة لابتداعه القول فى القدر وتقريره ، الأمر أنف وقد قتله الحجاج صبوا لخروجه مع ابن الأشعث ۞ انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة سنة ٥٥ .

( ٢ ) هو غيلان بن مروان مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه . كان يسكن دمشق ثم تكلم فى القدر متأثراً هو ومعبد - على ما يرى ابن نباتة المصرى - بنصراني من أهل العراق قد أسلم ومازال أعداؤه بهشام بن عبد الملك حتى احتفظوه عليه فأمر بقطع يديه ورجليه ثم قتله وصلبه .

حر في أفعاله وخالق لتصرفاته ، والجهمية <sup>(١)</sup> التي تقول بالجبر وتري أن الإنسان كالريشة في مهب الرياح فزاد ذلك من حدة الجدل بين المسلمين .

ثم كان أن التقت هذه التيارات جميعا عند رجل له مكانه في تاريخ الإسلام العقلي وهو الحسن البصري <sup>(٢)</sup> .

### الحسن البصري :

لم يشأ الحسن أن تدور المناقشات حول الأشخاص بل حول المبادئ ثم تسائل عن السبب في اتهام على ومعاوية وغيرهم بالكفر في نظر من رماهم به ثم قال أليس ذلك لارتكابهم كبيرة في نظر من حكم بكفرهم؟

( ١ ) نسبة إلى رئيسها جهم بن صفوان الذي أخذ آراءه في العقيدة عن الجعد بن درهم وقد خرج مع الحارث بن سريج التيمي على أمراء بني أمية في عهد هشام ولم يزل معه حتى قتل وينسبه المؤرخون تارة إلى صرقته وأخرى إلى ترمده ، وخلاصة رأيه : القول بنى الصفات عن الله إلا صفى الفعل والخلق اللتين لا يشاركه فيهما أحد من خلقه وتبع ذلك في رأيه أن يقول بالجبر حيث لا خلق للعبد .

( ٢ ) هو الإمام أبو سعيد الحسن بن يسار وكان والده من سبي مهسان ولد بالمدينة في خلافة عمر سنة ٢١ هـ وترقى في منزل أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه أقام بالبصرة بعد ذلك حتى لقب بإمامها بل إمام أهل مصر جميعاً . شاهد الثورة على عثمان وقتله ورأى قتال على ومعاوية كما شاهد الحرب بين عائشة وعمر دوى من كثير من الصحابة ومات سنة ١١٠ هـ .



وإذن فليكن موضوع البحث هو « مرتكب الكبيرة » في ذاته من حيث هو بقطع النظر عن هؤلاء المتهمين بالكفر جميعا ، ثم قال : إن الإيمان الحق في رأيي يستتبع العمل الصالح قطعا فليس من المعقول أن نؤمن بوجوب الصلاة وما يترتب على فعلها أو تركها من عقوبة أو جزاء ثم نتركها بعد ذلك وليس من المعقول أن نؤمن بتحريم شيء كالزنا والقتل وما يترتب على تركه أو فعله من ثواب أو عقاب ثم نأتيه مع ذلك فاليقين بخيرية الشيء وأنه من عند الله تؤدي إلى اتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه وترتب على هذا أن صرح بأن مرتكب الكبيرة لا يعتبر مؤمنا والا لعمل بإيمانه كما أنه لا يعتبر كافرا والا لتظاهر بالكفر وجاهر به وإذن فهو منافق . وهو بذلك ينجح إلى رأى الخوارج وإن كان يخالفهم في القول بأن عليا قد ارتكب كبيرة فأصبح بذلك منافقا .

أما مشكلة القدر فقد قال بحرية العبد وأثبت له الاختيار المطلق في الأفعال كلها الخير والشر جميعا وإن اسند بعضهم إليه أن جميع الأفعال من الله ماعدا الشر والمعاصي فانها تعود إلى العبد :  
وليس من شك في أن انتقاله بالموضوع من الجزئي إلى الكلي في مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح في الوصول إلى حكم علمي :

## المعتزلة :

نحن الآن في نهاية الحكم الأموي الذي كان متعصبا للعرب والعربية .  
ولذلك لم تستطع الشعوب المغلوبة التي خضعت للإسلام منذ عهد<sup>(١)</sup> عمر  
والتي كانت تحفظ أنواعا من الثقافات المختلفة أن تزج بهذه الثقافة  
في تيار الفكر الإسلامي على شكل واسع حتى هذا التاريخ الذي تطلعت  
فيه هذه الشعوب من جديد إلى استرداد مكانتها والقضاء على الدولة  
العربية ممثلة في بني أمية وليس ذلك فحسب بل حاول كثير منهم القضاء  
على الإسلام نفسه الذي يعتبر المصدر الأول لمجد العرب وقوتهم .

وأخيرا تم لهذه الشعوب ما أرادت وسقطت دولة بني أمية سنة ١٣٢هـ  
فسقط بسقوطها العرب كسادة واضطروا أن يندفعوا في غمار الصناعات  
والعمارة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التي كانت تحمل أشد  
الأحقاد عليهم وابتدأت الثنوية<sup>(٢)</sup> من الفرس والسمنية التي أثارت

( ١ ) استطاع المسلمون في عهده أن يضموا شتيتا من الممالك الخزانة أصحاب الثقافات  
المتباينة ففتحوا مصر وفيها الاسكندرية مهد الأفكار التي امتزج فيها الوحي بالفلسف  
وفارس وفيها كثير من الديانات القديمة كما فتحوا العراق والشام بماتشمل عليه من الفرق  
المسيحية المختلفة كالنساطرة واليعاقبة بالإضافة إلى اليهود الذين ظلوا ببلاد العرب .

( ٢ ) تتفق الديانات الفارسية الثلاث ( الزرادشتية والمناوية والمزدكية (في القول  
ياهين أو أصلين للعالم أحدهما للخير ويسمى ( أهورا ) والثاني للشر ويسمى ( أهرمين )  
وأن الحرب بينهما سجال وإن كانت النصر في النهاية ستكون لإله الخير ولكنها تختلف =

الإشك في المعرفة بالإضافة إلى الفرق المختلفة من اليهود والنصارى وكذلك  
الذهرية التي لا تؤمن بخالق ، تعمل — وهذه فرصتها — على زلزلة  
سلطان العقيدة في نفوس المسلمين أنفسهم . .

ولكن هؤلاء المنامرين وإن نجحوا في الحيلولة بين العرب وبين  
سيادتهم إلا أنهم لم ينجحوا في القضاء على الإسلام لأن الله قد قيض  
له من يدافع عنه وهم المعتزلة<sup>(١)</sup> .

أسس هذه الفرقة واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري بعد أن  
اختلف معه على مسألة الكبيرة فقد رأى واصل أن مرتكبها ليس  
بمناقض كما يقول أستاذه بل هو في منزلة بين المنزلتين وأخذ يقرر رأيه  
مستقلاً عن شيخه ثم انضم إليه عمرو بن عبيد وشرعا في تكوين هذه

---

== في نظرتهم لهذا العالم فرادشت متفائل يرى أن هذا العالم خير وأن من واجب الإنسان  
أن يعمل على تعميره بينما يرى ماني أنه شر لأنه نتيجة اتحاد النور والظلمة وأن من واجب  
الإنسان أن يستعجل نهايته بالاضراب عن الزواج والمبالغة في الزهد على حين أننا نرى  
مزدك ينادي باباحة النساء والأموال للناس جميعاً كالماء والهواء لأن الاستئثار بهما هو أهم  
أسباب النزاع في هذا العالم .

( ١ ) ماسهب التسمية . هل لقول الحسن اعتزل عنا واصل كما يرى الشهرستاني ،  
أم لأن المعتزلة قد اعتزلت رأى الأمة في مرتكب الكبيرة كما يرى البغدادي ، أم لأن  
المعتزلة قد اعتزلت الفريقين المتحاربين ، كما يرجح نلينو في مقاله ( بحوث عن  
المعتزلة ) أقوال .

الطائفة التي لم تلبث تعاليمها أن انتشرت بفضل اخلاص الداعين لها  
وما عرفوا به من خناق كريم وأفق واسع وتفاان في سبيل نصرته الإسلام  
والذود عن حياضه ثم تكون للمدرسة بعد ذلك فرع ببغداد عاصمة  
الخلافة إلى جانب مركزها الأصلي بالبصرة وإن ظل الخلاف بين الأصل  
والفرع محدودا لاصلة له بمبادئ المعتزلة الأساسية .

وقد سلك المعتزلة جميعا في دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمي  
التقدير بالتقدير فترجموا كتب الفرس وقرأوها ليردوا عليها عن علم  
وبصيرة ، وحين رأوا النساطرة واليعاقبة وغيرهما من الفرق اليهودية  
والمسيحية قد تسلموا بالفلسفة الاغريقية في جدالهم رغبوا إلى المنصور  
أن يترجم لهم كتب المنطق الأرسطي ، فاستجاب المنصور لرغبتهم  
وترجم كتب الطب أيضا لأنه كان معمودا وكتب التنجيم لأنه كان  
مشغوقا به .

وقد أتم المأمون ما بدأ به جده فترجمت<sup>(١)</sup> في عهده أهم كتب  
الفلسفة اليونانية .

---

(١) ترجم لأفلاطون كتب كثيرة منها طيباوس والجمهورية . كما ترجمت كتب  
أرسطو المنطقية والطبيعية كسمع الكيان والسماء والعالم وكذلك الالهية ككتاب ما بعد  
الطبيعة والأخلاقية ككتاب الأخلاق الذي ترجمه حينئذ ين اسحاق وكذلك ترجمت  
كتب جالينوس وغيره .

وليس من شك في أن المعتزلة قد استفادت من هذه الكتب وربما كانت مدرسة بغداد أكثر استفادة ومع ذلك فإن هذه الفلسفة لم تخدمهم بما فيها من الحق ولم يقبلوها على علاتها كما فعل الفلاسفة الإسلاميون من بعد بل اختاروا ما يوافق العقل والدين وتركوا ما سواه ، وبذلك استحقوا عن جدارة لقب ( أحرار الفكر في الإسلام )<sup>(١)</sup> . وليس من منهج هذا الكتاب أن يتحدث عن تلك الآراء الفردية التي تنسب إلى المشاهير من رجال المدرستين معا كالنظام والجاحظ ، أو ابن المعتز وثامة أشرس ولكن هذا المنهج يقتضى — كتبهيد ضرورى لدراسة الأشعرى — الحديث عن تلك المبادئ العامة التي يتميز بها المعتزلى عن غيره .

يقول الخياط : « وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذا أكملت فيه هذه : الحاصل فهو معتزلى<sup>(٢)</sup> » . فاذا استعرضنا هذه المبادئ وجدنا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست له صلة كبيرة بعلوم العقائد ، لأنه تكليف عملى فكانه الفقه ، وغايته هى الإصلاح الجماعى وبث خير التعاليم فى نفوس الشعوب الإسلامية ، أما المبدأ الخاص بالوعد

(١) ( المعتزلة أو أحرار الفكر فى الإسلام ) لشيتز ليبزج سنة ١٨٤٥م

(٢) الانتصار ١٢٦ .

والوعيد فهو في رأي أدنى إلى أن يكون فرعاً من الفروع المتعلقة بمبدأهم في العدل ، والقول بالمتزاة بين المنزلتين هو المبدأ الذي اُفترق بسببه وأصل كما قدمنا عن شيخه أبي الحسن ، وقد بنوه على أن فعل الواجبات هو الدين « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » والدين هو الإسلام : « إن الدين عند الله الإسلام » والإسلام هو الإيمان لقوله سبحانه : « ومن يَبْغِ غير الإسلام ديناً فإن يقبل منه » وإذن ففعل الواجبات إقراراً كانت أو عملاً هو الإيمان .

والمعصية في رأيهم على نوعين : كبيرة وصغيرة .

والكبيرة أيضاً على نوعين يجمعهما ورود وعيد فيهما ولكن منها ما يخل بأصل من أصول الدين كالشرك واعتقاد وقوع الظلم من الله وهذا يخرج عن الإيمان ومنها ما لا يخل كالزنا والقتل ، ومرتكب هذا النوع ليس بمؤمن لارتكابه الكبيرة وليس بكافر لنطقه بالشهادة ، فهو في منزلة بين الإيمان والكفر أما الصغيرة التي لم يرد فيها وعيد فلا تخرج من الإيمان عندهم .

بقي بعد ذلك رأيهم في العدل والتوحيد ويعنون بالآخر الوحدة المطلقة والتنزيه الكاهل لله ولذلك سموها بأهل التوحيد المبغتهم في تصويره ولعل الذي حملهم على هذه المبالغة هو ما هالهم من نزعة الشيعة الرافضة

الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله في صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والأثنائية .

وقد أثرت أن أثبت هنا نص كلامهم في الذات العلية مع طوله للبرهنة على هذه المبالغة من ناحية وعلى تأثرهم بالفلسفة من ناحية أخرى فقد استعملوا في ذلك ألفاظا وفكرا لا يعرفها إلا الوسط الفيلسفي .

تقول المعتزلة « إن الله واحد ليس كمثل شئ وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات وليس بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المعاسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له .

لم يزل أولاً سابقاً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات ولم يزل قادراً  
 عالماً حياً ولا يزال كذلك : لانه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط  
 به الأوهام ولا يسمع بالأسماع . شيء لا كالأشياء . عالم قادر حتى  
 لا كالعلماء القادرين الأحياء . وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله  
 سواه ولا شريك في ملكه ولا وزير له ولا سلطان ولا معين على إنشاء  
 ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق وليس خلق شيء  
 بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه  
 اجتراح المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل  
 إليه الأذى والآلام ؛ ليس بذي غاية فيتنهى ولا يجوز عليه الفناء  
 ولا يلحقه العجز والنقص ؛ تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ  
 الصاحبة والابناء<sup>(١)</sup> وهذا مع كونه مليئاً بالأفكار والألفاظ الفلسفية  
 معاً لا تكاد تجد له نظيراً في إثبات الوحدة والمبالغة في التنزيه عند أى  
 فرقة أخرى قد سبقت عليها وربما كانت أفكارهم جميعاً في هذا المبدأ  
 مصورة هنا ولكن ذلك لا يمنع من بيات مستلزمات هذه النظرة  
 المغالية على شيء من التفصيل عندهم فقد ترتب على هذه المبالغة ،  
 القول :

١ — بنى الصفات . وليس المراد بتلك الصفات هنا ماهو سلبى  
 مثل قوله ليس كمثل شيء ولا ماهو إيجابى لفظاً ، سلبى معنى ، مثل

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٥٥ ، ١٥٦ .



قوله سبحانه : « قل هو الله أحد » وإنما المراد بها تلك الصفات الإيجابية لفظاً ومعنى كالعلم والقدرة فالله عالم وقادر عندهم كما يقول القرآن ولكنه عالم بذاته وقادر كذلك بذاته لا بعلم وقدرة زائدين على الذات .

يقول الشهرستاني<sup>(١)</sup> : « وكانت هذه المقالة — يعنى نبي الصفات — في بدئها غير نصيحية وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة إلهين قديمين أزليين . قال — يعنى واصل — ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم ، وميل أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة . »  
وإنما لجأ المعتزلة المتأخرون إلى ذلك للتوفيق بين الفلسفة التى تنفى التركيب فى الواجب — وثبوت الصفات على أنها وجودية زائدة يؤدى إلى ذلك — وبين الدين الذى قرر للعالم جميع هذه الصفات . وما يدل على تعمق المتأخرين من المعتزلة فى هذه المسألة أنهم قسموا الصفات الإيجابية إلى : صفات ذات ، وهى التى لا يصح أن يوصف البارى

بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، كالقول بأنه عالم فهو لا يجهل ولا يقدر على أن يجهل ، وإلى صفات فعل وهي التي يجوز أن يوصف البارئ بأضدادها وبالقدرة على أضدادها ، كالقول بأنه مرید فهو يوصف بالكراهة وبالقدرة على أن يكره وكذلك كل وصف اشتق له من فعله كمتفضل أو من فعل غيره كمعبود وصفات الذات فقط في رأيهم هي الأزلية كما أن صفات الأفعال لا يمكن حصرها لتجددها بتجدد أفعال الخلق وبحثوا أيضا مسألة الحمل في الصفات أيضا وانتهى رأيهم إلى كونه اعتباريا لا يحقق للذات أمرا وجوديا زائدا عليها وأثاروا مع ذلك أبحاثا كثيرة لها صلة بهذه المسألة كتساؤلهم : هل يقدر الله على الظالم والكذب أولا يقدر ؟ وقولهم : هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون ؟ وهل يقدر على ما قدر عليه عباده ؟ إلى غير ذلك من المشاكل التي لا يتسع المقام لذكرها هنا وإن كان ذلك لا يعفيني من ذكر رأيهم في صفة الكلام خاصة نظرا لأهميتها فإن المعتزلة يتفقون مع غيرهم في القول بأن الله متكلم احتراماً لنص القرآن الذي يقول : « وكلم الله موسى تكليماً » ولكنهم مع ذلك يحيلون أن يكون ذلك بمعنى الصفة الأزلية القديمة لأن ذلك يناقض التوحيد الذي بالغوا في تقريره لأن كلام الله يشتمل على أمر ونهى ونهى ونهى واستخبار إلى غير ذلك ، ومن المحال أن يكون الواحد مشتملا على حقائق مختلفة وخمائص متمايزة ومع ذلك فيستحيل أن يكون القرآن أزليا لأن الأمر مثلا ولا مأمور عبث والكلام مع النفس من غير مخاطب سفه . والقرآن مع هذا يشتمل على كل

صفات الحادث فهو مؤلف من سور وآيات ومرتب من حروف منتظمة وكلمات مجتمعة متعاقبة نقرؤها ونسمعها ولها أول ونهاية فكيف يكون قديماً . يضاف إلى ذلك أن القرآن قد وقع فيه النسخ ووصفه الله بقوله : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » فكيف يقع النسخ في القديم ويوصف الأزلي بالحدوث ؟ وعلى ذلك فعنى كون الله متكلاماً أنه يخلق الكلام ومعنى كون القرآن كلام الله أنه تعالى خلقه من غير توسطنا فصحت نسبته إليه .

٢ — بقي بعد ذلك أن نبين رأيهم في الرؤية فقد حكموا باستحالتها بناء على رأيهم في التنزيه لأن الباري لو كان مرئياً لقابل الرائي فيكون متحيزاً إما بالاستئلال فيكون جوهرأ ، وإما بالتبع فيكون عرضاً والله ليس بجوهر ولا عرض على ما صرحوا به آنفاً ، ومع ذلك فالقرآن نفسه يحكم بنفي الرؤية وإليك قوله سبحانه : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ولعل هذا هو الذي حمل القرآن على استعظام طلبها واوم من يريدتها حتى سماه الله ظلماً وعتواً . « وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً » أما الآيات التي توهم جوازها أو وقوعها فيجب تأويلها مثل قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وبذلك فتح المعتزلة باب التأويل على مصراعيه وزادوا على ذلك إنكار جميع

الأحاديث الواردة بثبوتها مهما كان روايتها وسيتضح فيما بعد أن ذلك كان سبباً في اختفاء المعتزلة كفرقة من سماء الفكر الإسلامى .

أما مبدأهم في العدل فهو في رأيهم صفة فعل من صفات الله تعالى وإذن فعُدل الله صفة ذات علاقة بين الله وبين خلقه تؤدي إلى انتفاء الظلم عند وتستلزم أن تكون أفعاله خالية من العبث بل لغرض ، وحكمة .

وإذا كان « الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير فيجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد »<sup>(١)</sup> . ويرجح نيرج في تقديمه<sup>(٢)</sup> لكتاب الانتصار أن الذى حدا بالمعتزلة إلى تقرير هذا الأصل ومبالغتهم فيه هو محاولتهم الرد على « الرافضة » من الشيعة الذين قالوا بوقوع الظلم من الله جل وعلا معللين ذلك بأن الكافر إنما كفر لسبب وعلة ألحقتها إلى الكفر مع أنها مخلوقة لله تعالى وزادوا على ذلك فقرروا أن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية .

وقد جر هذا الأصل المعتزلة إلى أبحاث كثيرة منها ( ١ ) مسألة الحسن والقبح وما ترتب عليها من نتائج ( ٢ ) ومنها مناقشة عموم إرادة الله تعالى ( ٣ ) ومنها محاولة تحديد العلاقة بين الله والإنسان بالنسبة لأفعال الأخير الإرادية .

---

( ١ ) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٥٦ . ( ٢ ) ص ٥٤ .

١ - ففي مسألة الحسن والقبح نرى المعتزلة يقررون أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء فالصدق حسن لذاته والكذب كذلك قبيح لذاته ، على معنى أن كلا من الصدق والكذب مثلاً يحمل في نفسه معنى يكون من أجله حسناً أو قبيحاً وأن الحكم بالحسن والقبح على فعل ما إنما هو تابع لهذا المعنى فيه وما دام هذا المعنى ذاتياً فهو لا يمكن أن يفارق الذات ويعنى ذلك أن الحسن حسن دائماً وأن القبيح قبيح دائماً - وهو بحث طريف له علاقة وثيقة بنظرية ( القيم ) في الفلسفة الحديثة - وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال مثلاً أن ينسب الكذب إلى الله لما فيه من قبح ذاتي لا يتخلف عنه ولو كان قائله هو الخالق نفسه بل يجب أن يكون الخالق صادقاً وأن يقول الصدق لما فيه من حسن ذاتي فالقبيح لا يليق به . ويجب أيضاً تبعاً لذلك أن يأمر بالصدق أو بعبارة أخرى أن يأمر بالحسن وأن ينهى عن القبح . وإذن فأوامر الشرع ونواهيه إنما هي تابعة لخصائص الأفعال الذاتية ووظيفة الشرع أن يكشف لنا عن هذه الخصائص لا أن يثبت للأفعال هذه الخصائص ففهمته الانخيار لا الإثبات والعقل البشري في رأيهم قادر على إدراك هذه الخصائص حسناً أو قبيحاً وإن لم يكشف الشرع عنها وإن كانوا يعترفون بأن مراتب الإدراك مختلفة تبعاً للمدرك والمدرك فقد يكون ضرورياً كإطعام الحريق وإنتقاذ الغريق وقد يكون نظرياً كإدراك مافى الصدق الضار من حسن ، وإدراك مافى الكذب النافع من قبح ورتبوا على ذلك رأيهم القائل بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع كما أولوا

الرسول بالعقل في قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ». ومنهم من جعل ذلك خاصاً بالواجبات العملية وقال إن المعنى وما كنا معذبين على تركها حتى نبعث رسولا يهديهم إليها ويعلمهم إياها أما ما يتصل بالعقائد فبالعقل كاف ومن واجب الفرد أن يصل إلى اليقين المتعلق بخالقه ولو لم يكن هناك رسول وإلا حقت عليه كلمة العذاب وعلى ذلك فإرسال الرسل مع قدرة العبد على إدراك هذه الحقائق يعتبر عوناً من الله أو بعبارة أخرى لطفاً بعباده .

وقد ترتب على هذا الرأي فروع تعرضت لها بالشرح الطويل كتب الفرق والعقائد ولكن مهمتنا في هذا البحث أن نشير إلى ذلك في إيجاز بالغ .

يرى المعتزلة أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب على معنى أنه لا يفعل ما يستتبع ذماً ولا يترك ما لا بد منه لأن المصلحة اقتضتفه فهو يسير بالكون إلى غاية خيرة . والنظام الدقيق يسيطر على جميع أجزائه ومظاهره . وذلك لغاية نبيلة وغرض منشود وهو نفع هذا العالم . لأن الله مختار في فعله والمختار لا يفعل أحد الوجوه الممكنة التي يمكن الخلق عليها إلا لباعث وغاية والباعث إما أن يعود إلى ذاته بالكمال والنفع أو إلى غيره ولما كان الله غنياً عن الانتفاع بشيء خارج عن ذاته وكانت ذاته قد وجب لها كل كمال يمكن أزالا فلا بد أن يكون الباعث راجعاً إلى نفع غيره وهو العالم ، فأفعال الله معللة بالأغراض

عندهم والباعث عليها دائماً هو الحكمة وإن كانت الحكمة قد تخفى أحياناً وزاد المعتزلة على ذلك بأن عينوا أفعالا أوجبوا على الله صدورها عنه لما فيها من منفعة للعبد وهي ما تعرف في كتب الكلام بالصالح والأصلح واللاطف والعوض عن الآلام والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية .

فيجب على الله فعل الأصاح للعبد في الدين والدنيا ، يعني الأوفى في الحكمة على ما يرى معتزلة بغداد ، أو في الدين فقط على ما يرى معتزلة البصرة لأن ترك الأصاح المقدور غير المضر بخل وسفه لا يليقان بالله.

أما اللطف فيعون به تقريب العبد من الطاعة مع بقاء اختياره كمنحه العقل ونصب الأدلة وإرسال الرسل . أما ثواب الطائع وتعذيب العاصي فذلك لأن المطيع قد أدى واجبه فحرمانه من الجزاء بعد ذلك قبيح وأما العاصي فلأنه اجتراً على الله وترك الواجب وفعل المحرم فتركه بغير عقوبة تسوية له بالمطيع وهو قبيح وإغراء له ولغيره بالمعصية وهو مفسدة . أما الآلام فإن كانت عن حد فلا تعويض فيها وإن لم تكن عن حد فيجب على الله تعويضه بما يوازي آلامه إن كانت منه وإن لم تكن منه بل من مكلف فإن كان له حسنات أخذ منه بمقدار فعله وعوض المتألم بما يوازي ألمه وإن لم تكن له حسنات فيجب أحد أمرين إما أن يصرف الله المؤلم عن إيلامه وإما أن يعوض المتألم بما يوازي آلامه من عنده .

٢ — يقول المعتزلة بعد ذلك أن مريد الخير فينا خير ومريد الشر منا شرير وهذا أمر لا يتعلق بالمشاهد فقط بل يتعداه إلى الغائب أيضا لأنه حكم عقلي وعلى ذلك فالله يريد ما في العالم من خير ولا يريد ما فيه من فساد لأنه لو أراد الشر لأصبح موصوفا بالشر والظلم وغيرهما من القبائح وهذا يسبب له نقصا والنقص عليه محال ، وقد نص القرآن على ذلك أيضا فقال تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » وإذن فالله يريد لكل ما أمر به من العقائد والأعمال لأنها خير وغير مريد لما نهانا عنه كالكفر والفسوق والعصيان وإذن فكفر الكافر أو فسق الفاسق غير مراد لله وإذن فارادته غير عامة .

٣ — وبعد ، فما هي العلاقة الحقيقية بين قدرة الله وأفعال الإنسان وهذه هي مشكلة القدر أو ما يعرف في كتب العقائد بمسألة خلق الأفعال . ورأى المعتزلة في ذلك واضح فهم يقسمون الأفعال الإنسانية إلى اضطرارية واختيارية بناء على ما يجده المرء في نفسه من تفرقة ضرورية بين نوعين من الأعمال وذلك كحركات الارتعاش من البرد أو الحمى والحركات الأخرى كحركة المشي والقراءة مثلا ثم يحكمون بعد ذلك بأن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله تعالى ولا دخل لقدرة العبد فيها أما الاختيارية فهي مخلوقة بقدرة العبد استقلالا ولاصاة لقدرة الله بها ويرون أن هذا الحكم ضرورى لصحة الدين لأنه لو لم يكن العبد مستقلا بإيجاد فعله للزم على ذلك بطلان التكليف وحكمة .



إرسال الرسل وإنزال الكتب ولا يكون هناك معنى للثواب أو العقاب حيث لم يكن للعبد فعل باختياره .

وإذا قلنا إن الله هو الخالق لأفعال العباد ومن بينها ما لا يرضاه كالكفر والمعاصي لكان الله فاعلا للقيح من ناحية وموجدا لما يكره من ناحية أخرى وكلاهما يوجب النقص لله تعالى والقرآن نفسه يعلق الفعل بمشيئة العبد : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وينسب الفعل في صراحة إليه : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا » بل ومدح الذين يفعلون الخير : « ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا » ولام الكافرين لأنهم كفروا : « كيف تكفرون بالله » ووصف أعماله بأنها منزهة عن النقص والقيح قال تعالى : « الذى أحسن كل شئ خلقه » وسوى بين أفعاله جميعا فى التمام والكمال والإتقان « ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت » واثبت الإرادة والرضا له فى جميع أفعاله : « فعال لما يريد » فالمعتزلة ترى لكل ذلك القول بحرية الإرادة ويرتبون على هذه الحرية مسئولية الإنسان الخلقية والقانونية .

وقد ترتب على هذا بحث مسألة أخرى تعرف عند المتكلمين بمسألة التوليد ويعنون بها ترتب فعل على فعل آخر فاذا كان العبد خالقا للفعل الأول فمن الذى خلق الفعل الثانى . يقول بشر بن المعتز إن كل ما تولد من فعلنا فهو مخلوق لنا أما أبو الهذيل فيقول إن ما يتولد من

فعلنا ونعلم كيفيته فهو من خلقنا وإلا فلا ويخالفهما في ذلك النظام الذى يرى أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة فتحريك الإنسان يده من فعله أما تحريك الحجر مثلا بحركتها فهو من فعل الله إلى غير ذلك من الآراء . وقد بحثوا تبعا لذلك الرابطة بين الأسباب والمسببات فقالوا بالارتباط بينها ورتبوا على ذلك التكليف بها ضمننا لتحصيل مسبباتها وهى نظرة فلسفية دقيقة .

إلى هنا أرغب فى الوقوف عن شرح بقية ما أثاره المعتزلة من مسائل أخرى لعدم الضرورة إليها هنا ولكنى اتساءل إذا كان هذا هو فهم المعتزلة للإسلام وهو فهم عميق لا يصطدم بنص صريح من القرآن وإذا كانت المعتزلة قد بذلت إلى جانب هذا جهودا جبارة للدفاع عن الإسلام والدعوة إليه فما الذى دعا إلى اختفاء هذه الطائفة كفرقة لها السيادة فى المسائل التوحيدية من سماء الفكر الإسلامى .

وللإجابة على هذا يحسن أن نشير للقارئ إلى تلك النزعة العقلية المغالية فى مذهب المعتزلة وإلى هذا الأسلوب الصريح الجاف أحيانا فى تقرير مبادئهم . فقد أنكر المعتزلة الرؤية وأولوا الآيات الواردة فى ثبوتها ولكنهم اصطدموا بالحديث الذى يقرر فى صراحة أنها ستقع للمؤمنين يوم القيامة فأنكروا الحديث وحين اعترض عليهم بأن نقلته من الصحابة والتابعين لم يتورعوا عن اتهامهم بالكذب واتهام

بقية رواته بالجهل مما أدى إلى اتهام رجال التفسير والحديث لهم بالكفر والزندقة والخروج على الإسلام وأخيرا التقت هذه العداوة على شكل عانى في مسألة خاتم القرآن فقد رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق لما قدمنا من الأدلة ورأى رجال الحديث وحملة الشريعة أنه قديم وحين انضم المأمون بأرائه إلى المعتزلة زين له زعيم المعتزلة ببغداد وهما ثمامة بن اشرس وأحمد بن أبي دؤاد أن يحمل الناس على رأيهم وأن يجعل من القول بخلق القرآن عقيدة عامة للدولة ولكنه رغم ما بذل من جهود وما ارتكب من شطط هو وأخواه المعتصم والوائق من بعده في سبيل حمل الناس على ذلك فان الحركة لم تنجح بسبب مقاومة رجال الحديث والسنة لها ولذلك لم تلبث هذه الحركة أن فشلت وأمر المتوكل الذي جاء بعد الواثق سنة ٢٣٢ هـ الناس بترك النظر والمباحثة والجدال وأن ينبذوا ما كانوا عليه أيام المعتصم والوائق وأن يعودوا إلى التسليم والتقليد كما أمر رجال الحديث بالتحديث وإظهار السنة . ومعنى ذلك أن المعتزلة يجب أن يختفوا وقد كان .

### اختفاء المعتزلة وسيطرة الحنابلة :

كان على رأس المحدثين في حركة المقاومة الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه وقد رفعت شجاعته وصبره أيام الحنة من مكانته في نظر الشعب والخلفاء فأخذ الإمام أحمد في قيادة الناس إلى الطريق الخالف وهو الرجوع بالناس في العقائد إلى حيث كان يفعل السلف الصالح من الصحابة

والتابعين ونعني به « التسليم بالنص مع التفويض في مدلول المتشابه والقطع بعدم المماثلة بين الله وبين عباده » ولكن كثيرا من أتباعه بعد ذلك ساروا في طريق النص إلى نهايته وأخذوا يؤمنون بمدلوله حتى من غير تفويض ولا تنزيه مما جعلهم هم والمشبه سواء فأصبح في الأمة كثير<sup>(١)</sup> من الناس يصورون الله في صورة حسية على اختلاف بينهم في الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك فقد كان هناك بعض الفرق من الشيعة التي ورثت ذلك عن الفرس كما كان هناك كثير من رجال التفسير والحديث ومن تبعهم ممن حاولوا احترام النصوص الواردة في التشبيه واعتقادها على حقيقتها هذا كله بالإضافة إلى كثير أيضا من هؤلاء الذين تأثروا بالنزعة العقلية ورأوا ضرورة استعمال العقل في فهم النص - لذلك أصبح من الضروري لوجود هذين التيارين من ظهور شخصية تحترم النص والعقل أو بعبارة أخرى تراوج بين العقل والنص حتى يجمع كلمة الأمة أو بتعبير آخر تفهم النص في ضوء العقل وتتابع العقل في سياج من الشرع وقد كان<sup>(٢)</sup>؛ فظهر في العراق الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ وفي مصر ظهر الطحاوي المتوفى سنة ٣٣١ هـ

---

(١) من هؤلاء الحشامية من الرافضة وهم غريق من الشيعة الإمامية الذين يرفضون إمامة أبي بكر وعمر . فقد زعموا أن الله جسم وأنه نور ساطع وأنه في مكان وأن المكان هو العرش وكذلك المغيرية من النحلة كما يمثل رجال الحديث عبد الله بن محمد بن كلاب واصحاب مقاتل بن سليمان المفسر المشهور الذين صرحوا بأن الله على صورة إنسان من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء ومع هذا فهو لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه .

وفى سمرقند ظهر الماتريدى المتوفى سنة ٣٣٣ هـ ولكن الطحاوى لا يكاد يكون له ذكر اليوم فى كتب العقائد الإسلامية أما الماتريدى ومن تابعه فقد ذابوا فى المدرسة الأشعرية وأصبح الجميع يعرفون بأهل السنة والجماعة وبقي الأشعرى وحده ليمثل هذا المنهج وعلى يديه وحده تمت هزيمة المعتزلة بعد أن نازلهم بنفس سلاحهم وناقشهم بأسلوب يعتمد على العقل والمنطق كما فعلوا هم فى جدالهم مع غيرهم ولذلك آثرنا أن نكتب عنه هذا الكتاب .

---

## الفصل الثاني

### الأشعري

### حياته ومؤلفاته — منهجه ومذهبه

#### نشأته :

ولد علي بن اسماعيل بن أبي بشر<sup>(١)</sup> الأشعري بالبصرة سنة ٢٦٠هـ<sup>(٢)</sup> وهي السنة التي مات فيها الكندي فيلسوف العرب وينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وأحد الحكمين عن علي كرم الله وجهه في مهزلة التحكيم المعروفة بين علي ومعاوية . فالأشعري بذلك ينتمي إلى أسرة عربية خالصة لها مكانتها الدينية ومركزها الاجتماعي الخطير بين العرب .

التحق الأشعري بعد نشأته بالمعتزلة مبكرا ودرس مذهب الاعتزال على الجبائي<sup>(٣)</sup> رئيس معتزلة البصرة في ذلك الوقت واستمر

---

(١) وذكر ابن فورك أن أبا بشر هي كنية أبيه اسماعيل وأن أمه جده هو اسحاق .

(٢) هذه رواية ابن عساكر في كتابه تبين كذب المفتري ص ١٤٦ طبعة دمشق سنة ١٣٤٧ هـ . وهناك رواية أخرى لابن خلكان يحكي فيها أنه قد ولد سنة ٢٧٠ هـ . انظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٢٦ .

(٣) ولد سنة ٢٣٥ هـ ومات سنة ٣٠٧ هـ أي بعد ثلاث سنوات فقط من تحول تلميذه إلى الحسن وتحكي بعض الروايات أنه كان زوجا لأمه .

فى الدراسة حتى بلغ فى الاعتزال مبلغاً خطيراً كان له أكبر الأثر فى تقدير أستاذه له وإنباته عنه فى كثير من المجادلات والمناظرات التى كان يدعى إليها وقد ألف الأشعرى فى هذه الفترة من حياته كتباً كثيرة فى نصرة هذا المذهب والدعاية له وظل كذلك حتى بلغ الأربعين من عمره ثم حدث أن اعتزل الناس وغاب فى بيته خمسة عشر يوماً كاملة خرج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ، ورتى كرسياً ثم نادى فى الناس قائلاً : إنه قد ترك مذهب الاعتزال وتاب مما كان عليه وأنه معزم إظهار معائب المعتزلة وفضائحهم وأن ينخلع من عقائده السابقة كما ينخلع من ثوبه هذا ثم انخلع من ثوب كان عليه ورمى به إلى الناس .

### أسباب تحوله :

يحاول كثير من الباحثين أن يتعرض لأسباب هذا التحول ويذكر ناقدوه تبعاً لبعض الروايات عن معاصريه أنه كان خاضعاً فى ذلك لضغط من أفراد أسرته مع إغرائه بالمال من بعض الأغنياء منهم كما يحاول البعض الآخر تعليل ذلك برغبة أبى الحسن فى أن يستغل كراهية الشعب للمعتزلة وأن يظفر بالبطولة والمجد على حسابهم ؛ ولكن مما يبعد هذا أن الرجل كان يخطب ويكتب فى بدء تحوله بحماسة وغيره تشعر الإنسان بأن هذا التحول إنما يعود إلى أمر نفسه أسمى من طلب الشهرة

و أعمق من آثار الإغراء والضغط كما يعترف بذلك المستشرقون<sup>(١)</sup>  
أنفسهم .

يقول الأشعري نفسه في أسباب تحوله إن السبب في هذا التحول  
إنما يعود إلى رؤيته لثاني صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات في نومه آمرا  
له بنصرة المذاهب المروية عنه فانها الحق وواعداً له في المرة الأخيرة<sup>(٢)</sup>  
بتأييد الله له وما دامت رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم حق ومن رآه  
في النوم فقد رآه حقاً كما روى في الحديث فمن واجبه إذن أن يذعن  
للأمر وأن يترك ما هو عليه بالعودة إلى الكتاب والسنة وما فيها من

---

(١) انظر مكدونالد تطور العقيدة والأشريعة ص ١٨٦ لندن ١٩٠٣ م .

(٢) وفي هذه المرة يحكى الأشعري فيقول : « فرأيت النبي فقال لي ما صنعت  
فيما أمرتك به فقلت قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله وسنتك فقال لي أنا ما أمرتك  
بترك الكلام إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية هي فانها الحق فقلت يا رسول الله كيف  
ادع مذهباً تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا فقال لي لولا أنني أعلم  
أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوها وكأنك تعد إتياني  
لمليك رؤيا أو رؤياي جبريل كانت رؤيا . إنك لا تراه في هذا المعنى بعدها فجد فيه  
فإن الله سيمدك بمدد من عنده . قال فاستيقظت وقلت ما بعد الحق إلا الضلال وأخذته  
في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك فكان يأتيني شيء والله  
ما سمعته من خضع قط ولا رأيته في كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني  
به رسول الله صلى الله عليه وسلم » تبين كذب المفترى وطلقات الشافعية ج ٢ ص



المذاهب الحقّة وإذن فرجوعه عن مذهب الاعتزال كان أمراً دينياً وهداية نبوية وردت إليه في صورة رؤيا وهذا تعليل كريم إن كان حقاً وبارع إن كان مختلفاً ، ومن السهل على أولئك الذين يسيئون الظن به أن يقولوا إنه لأسباب مادية أو نفسية قد تحول عن مذهبه ولكنه بهذا الادعاء قد أراد أن يعطى لتحوّله تبريراً أقوى وأكرم يرفع من مكانته ويستّر من تراجعه . والذي حصل أنه لم ير النبي ولم يخاطبه وأن ذلك محض اختلاق منه .

هذا احتمال لاشك في وروده وليس هناك من الأسباب مايقطع باستحالته ولكني مع ذلك استبعد الكذب على الأشعرى فالأشعرى — باعتبار جميع<sup>(١)</sup> الباحثين الذين تعرضوا له — قد حكى مذاهب خصومه بأمانة وإخلاص وسيظل كتابه ( مقالات الإسلاميين ) برهاناً قاطعاً على هذه الحقيقة إلى جانب برهنته على سعة أفقه وغزارة مادته كما أن الأشعرى — حتى في أيام اعتزاله — كان متديناً ورعاً<sup>(٢)</sup> وكان

---

( ١ ) يقرر ذلك في صراحة المستشرق فنسلك في كتابه العقيدة في الإسلام ص ٨٨ ويرى في مقدمة تخرجه لكتاب ( مقالات الإسلاميين ) ويستشهدان على ذلك بما ذكره الأشعرى عن المعتزلة مقارناً بما حكاه الخياط عنهم وهو منهم فانه لافرق في الحصول بين هذا وذاك .

( ٢ ) فقد روى الطبري نقلاً عن السروي أنه كان وهو في سن العشرين يصلي الصبح بوضوء العتمة ولا يحكى شيئاً عن اجتهاده في العبادة لأحد .

زاحداً<sup>(١)</sup> لا يرغب في مال أوجاه بل يعيش على القليل الذي يأتيه من دخله الخاص ، وكان مع ذلك عفيف اللسان غير مقذع ولا هيجاء كما كان سيداً في التصوف من غير أن يكون للنظريات الغريبة تأثير عليه . فهذه النزاهة حتى في عرض كلام الخصم وهذه التقوى التي تتطلب السهر في العبادة إلى الفجر وهذه العفة التي تزين منطقته وهذا الورع الذي يحول بينه وبين إغراء الحياة يجعل من المستبعد جداً أن نصدق بتسرب رذيلة الكذب إلى نفسه لأن الكذب بالذات لا يمكن أن يتحلى بشئ من هذه الصفات .

ومن المحتمل جداً أن تكون الرؤيا هي السبب المباشر لهذا التحول وليكني أعتقد أنها كانت صدى لما أحسه أبو الحسن في نفسه من مشاكل نفسية وروحية فان مذهب المعتزلة وبالأخص على الصورة التي كان يحكيها أستاذه الجبائي كانت تحمل في طياتها كثيراً من المشاكل

---

(١) أما زحده فيؤخذ الدليل عليه من حياته فع شهرته وسعة علمه وإقبال الناس عليه من مائر فجاج الأرض لم يعرف بمال ولم يظفر بمنصب بل عاش عيشة العلماء الإبرار من الإعراض عن أصحاب السلطان والاكتفاء بالقليل عن المال الذي كان يأتيه على حد رواية خادمه بندار بن الحسين من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن أبي بردة على عقبه وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما .

التي لا تجد لها حلاً مرضياً<sup>(١)</sup>. أن الرجل لم يتحدث عن هذه الحيرة الفكرية كما فعل الغزالي من بعده في كتاب ( المنقذ من الضلال ) ولا عن المدة التي كابد فيها هذه الحيرة ولكن من المؤكد أن الرجل قد أحسها في نفسه ودليلنا على ذلك ما جاء في رؤيته وما ورد بخطبة تحوله فهو في الرؤيا يسأل النبي فيقول له في المرة الثانية : « وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك وجوها يحتملها الكلام واتبعت الأدلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عز وجل » ويقول له في المرة الثالثة : « كيف أدع مذهباً تصورت مسأله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا »<sup>(٢)</sup> ويقول في خطبة تحوله إنني « نظرت

( ١ ) لعل ما يصلح دليلاً على ذلك تلك القصة المشهورة بقصة الإخوة الثلاثة فقد سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه يوماً عن ثلاثة مؤمن وكافر وصبي قائلا: ما عاقبتهم ؟ فأجاب قائلا: المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الملوكات والصبي من أهل النجاة فرد الأشعري عليه سائلا : هل يستطيع الصبي أن يكون من أهل الدرجات ؟ قال: لا . فقال الأشعري: ولم ؟ فرد الجبائي: لأنه يقال له إن المؤمن إنمأنال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها . فرد الأشعري قائلا: فإن قال الصبي لم أقصر ولكني مت تفل أن أتمكن من عملها فأجاب الجبائي أن الله يقول له كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت فكانت مصلحتك في الموت صغيراً فرد عليه الأشعري فإذا قال الكافر ولماذا يارب لم تراع مصلحتي أنا الآخر فأموت صغيراً وأنت تعلم أنني حين أكبر سأكون كافراً فلم يجر الشيخ جواباً . طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٤٥ وما بعدها ويرى بعض المستشرقين ككودونالد أن هذه القصة هي سبب تحوله كما يشك المستشرق وات في صحتها ويرى بعضهم أيضاً أنها كانت بعد التحول .

( ٢ ) السبكي طبقات الشافعية ج ٢ صفحة ٢٤٥ وما بعدها .

فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى شئ على شئ<sup>(١)</sup> ثم يقول بعد ذلك مشيراً إلى طريقه الجديد ( فاستهدى الله فهدانى إلى اعتقادما أودعته فى كتيبى هذه وانخلعت مما كنت أعتقد<sup>(١)</sup> ).

ولكن من حقنا بعد ذلك أن نسأل هل كان الاضطراب النفسى والإخلاص للحقيقة وحدها بالإضافة إلى الرويا الكريمة هى أسباب تحوله فقط أم أنه قد فكر فى ذلك لأنه رأى أن طريقة المعتزلة ستؤدى بالإسلام إلى الدمار كما أن طريقة المحدثين والمشبهة ستؤدى إلى الجحود والانهار مع ما فى ذلك من تفرقة كلمة الأمة وغرس بذور الشقاق بينها وأنه من الخير لهذه الجماعة أن يلتقى العقليون والنصيون منها على مذهب وسط يوحد القلوب ويعيد الوحدة إلى الصفوف مع احترام النص والعقل معاً ، انى أرجح أن ذلك قد طاف بعقل الأشعرى ولعله أول ما طاف بعقله وأثار حيرته إشفاقاً على الدين والأمة فراجع ما يعلم فوجد الأدلة متكافئة فاستهدى الله إلى الحق فهداه الله إلى منهجه وأيده فى طريقه بروية رسوله وأفضل خلقه فضى قلما وأخرج للناس مذهباً جديداً تلقاه أغلبها بالقبول والاطمئنان :

وأياً كانت بواعثه فقد اندفع الرجل فى طريقه متحمساً حماساً قد يشفق عليه الإنسان منها وأخذت كتاباته فى أول عهده تفيض حرارة وتبجيلاً للمذهب السلف وطعناً فى المعتزلة . ولعل كتاب ( الإبانة )

( ١ ) نفس المصدر والصفحة .

وهو يصور هذه المظاهر يعود إلى تلك الفترة من حياته كما يرى فنسنت ونرجح أن يكون محققا كما نلاحظ أن هذا الاندفاع وتلك الحماسة في إثبات الوجه واليدين والعرش وما إلى ذلك كما تقول الحنابلة قد أخذت تخف مع الزمن وشرع الرجل في استعادة توازنه يوماً بعد يوم إلى أن انتهى، إلى مكانه الوسط بين المعتزلة والحنابلة حيث تجلت فيه تلك الملكة النقدية العميقة التي استفاد أصولها من أساتذته الأول . ولعل كتابه ( اللمع ) الذي ألفه في هذه الفترة كما نرجح هو الذي يمثل مذهبه الوسط في صورته النهائية . وإن كان مكدونالد<sup>(١)</sup> وترتين<sup>(٢)</sup> يريان عكس ذلك فيقرران أن الأشعرى قد خلا مذهبه أولاً من ذكر الوجه واليدين وغير ذلك مما يوهم التشبيه — ولعل ذلك في رأيهم لقرب أيامه بالاعتزال وسكنه بالبصرة البعيدة عن نفوذ الحنابلة — ثم اضطر إلى ذكرها بعد ذلك حين انتقل إلى بغداد لإرضائهم .

ولكن رأيي يعتمد على حقيقة نفسية وأخرى علمية ، فمن الناحية النفسية يكون المرء في أثناء تحوله من رأى إلى رأى أشد عداء لرأيه الأول ، ولا شك أن إثبات الوجه واليدين والعرش إلى غير ذلك على أى صورة مما يتفق مع هذه الحقيقة لبعد ذلك بعداً سحيقاً عن آراء المعتزلة أما من الناحية العلمية فاننا نجد الكتب التي تجنب ذكر ذلك

---

(١) المرجع السابق صفحة ١٩٠ .

(٢) في كتابه التوحيد الإسلامي صفحة ١٦٧ لندن - سنة ١٩٤٧ .

أعمق وأدق في تصوير مذهبه من الكتب المثبتة لها مما يدل على أن هذه الكتب العميقة لم تكتب إلا بعد أن تركز المذهب في صهورته الصحيحة وهذا يستلزم أو على الأقل يرجح أنها كانت متأخرة في الزمن عن الكتب التي صدرت عن الأشعري في بدء تحوله من مذهب إلى مذهب ، وأيا كانت الحقيقة فقد ظل الأشعري مخلصا في عدائه للمعتزلة حتى آخر رمق من حياته وإن كان لم يحكم بكفرهم كما فعل غيره ولا كفر أى طائفة من أهل القباة لأن الجميع في رأيه يشيرون إلى معبود<sup>(١)</sup> واحد . وهذه روح عالية وتسامح فكري قل أن يوجد في هذا الزمان الذى نؤرخ له .

### نشاطه العلمى بعد التحول :

وليس من شك في أن فترة حياته بعد تحوله كانت تعتبر أخصب أيام عمره فقد أخذت دروسه في المسجد الجامع بالبصرة تعج بطلاب العلم من كل فج ولعل مما زاد في إقبالهم عليه ما كان يتمتع به الأشعري من نفس طيبة وروح مرحة ودعابة لطيفة<sup>(٢)</sup> كانت تبديد الملل وتجدد نشاط الأرواح يضاف إلى ذلك هذا الصوت الحنون الذى كان يأسر النفوس ويأخذ بمجامع الألباب .

(١) ابن عساكر المصدر السابق صفحة ١٤٩ .

(٢) ابن خلكان . المرجع السابق ج ١ صفحة ٣٢٧ .

ولم تكن الدروس وحدها هي مظهر نشاطه فقد كان إلى جانب ذلك يجيب على كل مسألة أو استيضاح يرد إليه من سائر البلاد الإسلامية أما عن مؤلفاته فحدث ما شئت وفرة إنتاج وعمق بحث وتنوع درس وسعة أفق ووفرة معلومات وحسبك أن تلقى نظرة على كتابه (العمد)<sup>(١)</sup> الذى تحدث فيه عن مؤلفاته كما نقله ابن عساكر لتعرف أى رجل هو، فقد كتب في ( ادب الجدل ) و (الحث على البحث) والرد على تدرسطو في كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية كما رد على أصحاب التناسخ والدهرية والجوس والمشبهة والخوارج وبقية الفرق الإسلامية ، وخصص المعتزلة بالنصيب الأوفر من نشاطه فقد ألف كتابا عدة في الرد على الجبائي والباغي والاسكافي وأبي الهزيل وأبي هاشم والوراق وغيرهم بل أكثر من ذلك أنه كتب كتابا للرد على نفسه يوم أن كان معتزليا .

ولم يكن الأشعرى أستاذا في علوم العقيدة فقط بل كان مؤرخا للعقائد من الصف الأول أيضا، وحسبك كتابه (مقالات الإسلاميين) للبرهنة على ذلك جيدة واطلاعا كما سبقت الإشارة إليه ،

---

(١) تذكر بعض المصادر أنه قد ألف خمسة وخمسين كتابا والفهرست لابن التميمي ينسب إليه ستا فقط أما تلاميذته فينسبون إليه ما يقرب من ثلثائة كتاب مع<sup>٢</sup> الزيادة أو النقص وينسب الأشعرى إلى نفسه في<sup>٣</sup> كتابه (العمد) على ما حكاه ابن عساكر صفحة ١٣٦ ما يزيد على الـ ٩٠ كتابا .

والأعجب من ذلك أن الرجل كانت له قدم راسخة في علوم الشريعة أيضا فقد ألف كتاب (القياس) وكتاب (الاجتهاد) وألف في (خبر الواحد) والرد على ابن الراوندي في انكار التواتر ومسائل في إثبات الإجماع وألف أيضا في تفسير<sup>(١)</sup> القرآن وفي الاخبار .

### وفاته :

وأخيرا بعد حياة حافلة بأنواع النشاط والخير مات الأشعري فجأة سنة ٣٢٤ على ما صححه ابن عساكر<sup>(٢)</sup> وذكره ابن فورك<sup>(٣)</sup> ودفن طيب الله ثراه ببغداد بالقرب من الامام أحمد بين الكوخ وباب البصرة ، وقد تنازعت المذاهب الفقهية بعد موته ، ويؤكد صاحب الطبقات أنه كان شافعي المذهب وأن الامام الباقلاني هو الذي كان مالكيًا لا الأشعري كما يزعم بعضهم .

### بين الأشعري والغزالي :

ولعله من النافع هنا أن نشير إلى تلك المشابهة بين الأشعري ومؤسس المذهب وبين الغزالي المدافع عن المذهب ضد مخالفيه من المتكلمين

(١) يروى بعضهم أن هذا التفسير كان يحتوي على ثلاثين جزءا كما يدعى الدهلي وأنه ألفه وهو معتزل وإن كان صاحب طبقات الشافعية يكذب ذلك ويقول إنه ألفه على مذهب أهل السنة وأنه اطلع على الجزء الأول منه فوجد فيه ردا على المعتزلة .

(٢) صفحة ٥٦ وقيل في سنة ٣٢٠ كما قيل في سنة ٣٣٠ .

(٣) الطبقات السبكي ج ٢ صفحة ١٤٥ وما بعدها .



والفلاسفة حتى ضمن له النصر في النهاية ، فالأشعري حارب المعتزلة حاملي لواء العقل في عهده كما حارب الغزالي الفلاسفة التي تعتبر امتدادا للمعتزلة والأشعري قد استعمل أسلوبا عنيفا في مهاجمة خصومه أهل البغي وأهل الزيغ ومجوس هذه الأمة على حد تعبيره كما فعل الغزالي بالفلاسفة الذين سفه عقولهم وعاب طريقتهم وناقص تفكيرهم وأخيرا اتهمهم بالكفر في مسائل معينة<sup>(١)</sup> .

والأشعري مع ذلك كان نزيها وصادقا فحكي مذاهب خصومه بدقه وأمانة في كتابه ( مقالات الإسلاميين ) ثم رد بعد ذلك عليهم وهذا ما فعله الغزالي مع الفلاسفة فقد شرح آراءهم بأمانة تامة في كتابه ( مقاصد الفلاسفة ) . ثم رد عليهم بعد ذلك في كتابه ( تهافت الفلاسفة ) والأشعري في النهاية قد ظفر بخصومه المعتزلة حتى ( حججهم في اقماع السمسم ) ولم تقم لهم بعد ذلك قاعة وكذلك كان شأن الغزالي مع الفلاسفة فقد قضى عليهم في المشرق قضاء مبرما وأخيرا هل ينكر الأشعري أنه قد استفاد من المعتزلة في كفاحه ضدهم وفي تكوين ملكاته العقلية والنقدية والثقافية ؟ وإن انكر الأشعري ذلك فهل ينكر

---

( ١ ) وهي قولهم يقدم العالم وعلم الله بالجزئيات على وجه كلى وإنكارهم حشر الأجساد .

الغزالي الذي كان مدينا لخصومه بكثير من أسباب انتصاره وأنه قد أخذ فكرا وربما فكراً بتعبيراتها<sup>(١)</sup> من كتب الفلاسفة ؟ .

وبعد فهل يمكن أن يكون الأشعري متناقضا وذا وجهين كما يقول باحمال ذلك المستشرق الهولندي فنسنت ؟ .

لنستمع إليه أولا فذلك واجب الإنصاف العلمي .

يقول فنسنت إن الناظر في كتاب الإبانة للأشعري يجد أن فكرة التنزيه والكسب قد اختلفتا منه ويجد بدل ذلك صورة المذهب الأشعري تعطى أنه من اتباع أحمد بن حنبل المخلصين فهو يحاول إثبات الوجه واليدين واستواء الله على العرش ويرد على المعتزلة والحرورية والجهمية الذين يريدون صرف هذه الألفاظ عن معناها الظاهر بل وطريقة استدلاله نفسها تعتمد على نصوص من الكتاب والسنة ، فإذا تركنا هذه الصورة جانبا إلى ماقرره الجويني مثلا عن مذهب الأشعري فأننا نجد صورة أخرى للمذهب عقلي يقول بالتنزيه والكسب ويجعل من الممكن للاسلام أن يتخذ مكانا وسطا بين المعتزلة والحشوية فأى الصورتين تمثل المذهب الأشعري ؟ وهل من الممكن أن نقول إن الأشعري

---

(١) البرهنة على ذلك أنظر كتاب النجاة لابن سينا مثلا صفحة ٢٥٨ القاهرة سنة ١٢٣١ هـ وكتاب معارج القدس للغزالي صفحة ١٠ القاهرة سنة ٩٢٧ م فهناك في بعض المسائل اتحاد في التعبير بينهما .

كان ذا وجهين إذا صحت هاتان الصورتان عنه أم أن الجويني قد نسب إليه ما لم يقله ؟ .

إننا نحس بالحاجة إلى كتاب من صنع الأشعري نفسه يؤكد هاتين الفكرتين اعنى التنزيه والكسب حتى تتضح أهداف مذهبه ويقوى تعليلها<sup>(١)</sup> .

وقبل أن اشرع في الرد عليه اسارع فأنتي تهمة التحيز والتحامل عن فنسك في حديثه عن الأشعري فالرجل يتكلم مخلصا في حدود امكانيات فهمه وقراءته ولكني اسارع فاقرر أيضا أن مارواه الجويني عن الأشعري صحيح لا شبهة فيه ودليلنا على ذلك من كتاب للأشعري نفسه لم يره فنسك مع الأسف وهو كتاب ( اللمع ) ففيه يتحدث الأشعري في صراحة قاطعة عن اعتناقه لفكرة التنزيه وقوله بالكسب كما سنعرض له في شكل اوسع عند تقرير مذهبه . فشكه في صحة نسبة ذلك إلى الأشعري إنما يعود إلى أنه لم يقرأ هذا الكتاب أو غيره مما يتحدث عن هذه الصورة العقلية حديثا قاطعا وواضحا ، ورأى أن المستشرقين جميعا لو قرأوا ما كتبه الأشعري في هذا الكتاب أو فيما يماثله لأعادوا جميع كتاباتهم عنه .

---

(١) العقيدة في الإسلام ص ٩٣ .

بقى بعد ذلك لنفسك ولغيره أن يقول ولكن ذلك لا يحل مشكلة  
 التعارض بين الصورتين بل يزيدا تعقيدا إلا إذا كان للأشعري وجهان  
 أو رأيان مختلفان باختلاف الظروف والمكان ، وللإجابة على ذلك  
 نقول : إن الصورتين للأشعري وهما لا تعارض بينهما فإن كون الأشعري  
 من اتباع الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه وكونه يحاول جاهدا  
 إثبات الوجه واليدين إلى غير ذلك مع رده على المعتزلة والجهمية في  
 محاولتهم صرف هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة لا يعنى أن أحمد ابن  
 حنبل كان مشبها أو مجسما وكذلك الأشعري حتى يتنافر مع الصورة  
 العقلية الأخرى لمذهبه ، فإن أحمد بن حنبل وكذلك الأشعري لم يقل  
 بأن لله وجهها ماديا وبدأ محسوسة ولكنهما يقرران في صراحة الإيمان  
 بهذه الألفاظ وتلك الصفات مع التفويض في مدلولها وتنزيه الله عن  
 الصورة الحسية تنزيها قاطعا وعلى ذلك فالصورتان عقليتان لاشك  
 ولذلك كان الأشعري دائما يكرر قوله : له وجه وله يد ولكن  
 بلا كيف ومعنى ذلك نفي الحسية قاطعا وكل ما هنالك أن الأشعري  
 في مبدأ تحوله كما قلت لجأ إلى رأى السلف في هذه المشكلة وهو  
 التفويض مع التنزيه فكان أقرب إلى الإمام أحمد والسافيين من أمثاله  
 وحين استعاد توازنه الفكرى وربما حين شاهد مبالغة الحنابلة في التشبيه  
 بعد موت الإمام أحمد وذلك بالإيمان بالنص على ظاهره من غير

تفويض ولا تنزيه رأى أن يكون صريحاً أكثر في تحديد مذهبه العقلى على عادة المتكلمين ولعل هذا هو السبب الذى حدا بابن حزم الظاهرى إلى كراهته كما حدا بالحنابلة المشبهة إلى أن يلعنوا اتباعه فان الأشعرى لم يترك عقيدة الإمام أحمد فى التنزيه ولكن اتباعه هم الذين تركوها فحصل الخلاف بينهم وبينه .

---

## نقد الأشعرى لمنهج الحنابلة

يقول الأشعرى في منهجه إن هناك جماعة جهلة (الحنابلة ؟) ممن ثقل عليهم النظر قد طعنوا في من أراد تأييد الدين بالكلام وقالوا إن الحديث في مثل الحركة والسكون والجوهر والعرض والجزء والطفرة إلى غير ذلك من الأبحاث الكلامية بدعة وضلالة ، مستدلين على ذلك بأنه لم يؤثر عن النبي وأصحابه شيء ذلك وهذا يعنى أنهم لم يعلموه أو علموه وسكتوا عنه وكلا الاحتمالين يدل على أن الحديث في ذلك شر لأنه لو كان خيرا ماجاز للنبي وصحابته أن يجهلوه أو أن يسكتوا عنه مع علمهم به لأن الجاهل بالنافع أو السكوت عنه لا يليق بالنبي وأصحابه وخاصة فيما يتعلق بأصول الدين والشرعية .

ثم يقول الأشعرى مجيبا عن ذلك سائلا لهم ولم قلتم إن البحث في ذلك بدعة وضلالة مع أن النبي لم يقل إن من بحث في مثل هذا فهو مبتدع ضال واذن فقد قلتم ما لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمتم بشيء لم يحكم به فيلزمكم تبعا لتعليكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا ؛ وأيضا لم قلتم إن القرآن كلام الله غير مخلوق مع أن النبي لم يثبت عنه في السنة الصحيحة مثل هذا القول واذن فقد تكلمتم في شيء من أصول الدين بما لم يثبت أن النبي قد تكلم به فهل انتم مبتدعة ضلال ؟ .

ثم يتساءل الأشعري قائلا : وهل صحيح أن كل بحث حول أمر لم يبحثه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر بدعة وضلالة ؟ لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون الصحابة كلهم وكذلك التابعون على كثير من الضلال لانهم قد بحثوا في أشياء لها تعلق بالدين من جهة التشريع لم يرد فيها نص عن الرسول الكريم فقد بحثوا لفظ البائن والحرام في الطلاق مثلا كما بحثوا مسائل العول والجدات في علم الفرائض والدليل على عدم ورود نص فيها وقوع الخلاف بين الصحابة في الحكم عليها ولو كان هناك نص ماوقع الاختلاف ، وكذلك فعل التابعون أيضا كمالك والثوري وغيرهم ممن تجمعون على احترامهم في مسائل الدور والوصايا والعتيق وغيرها من المسائل التي لم يرد فيها نصوص من الشريعة ، وكل ما فعلوه هو أنهم قاسوا ما يجهلون على ما يعرفون من الأصول ليستنبطوا أحكامها وقد تم لهم ما أرادوا ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تحررون علينا أن ندرس المسائل التي تتعلق بأصول الدين أيضا كي نردها إلى الأصول المنفق عليها من ( العقل والحسن والبدية )<sup>(١)</sup> .

---

( ١ ) استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري صفحة ٤ حيدر آباد ٣٢٣ هجرية وقد اثار الشك في نسبتها إلى الأشعري المستشرق الأمريكي كلاين ( انظر مقدمته لترجمة كتاب الابانة ص ٢٩ ) وهو في رأيي مخطئ لوجود اتفاق حتى في التعبير بينها وبين كتب الأشعري الأخرى ككتاب الجمع انظر ص ٧ من الكتاب المذكور .

هذا ليس يعنى أننى — الأشعرى — أسلم بأن رسول الله وأصحابه لم يكونوا على علم بهذه الأبحاث التى تعرضون عليها فأننا نستطيع أن نقول إن النبى كان يعلمها تفصيلا أو احتمالا ولكن لم تحدث فى عهده وقائع معينة أو شبه مخصوصة مما اثاره خصوم الدين فى عهدنا فلم يتحدث فيها مفصلة واكتفى بأصولها — أى هذه الأشياء التى نعتمد عليها فى الرد — الموجودة فى الكتاب والسنة وترك للعلماء فضل استنباط الردود المفصلة على المشاكل المعينة عند حصولها . والأمثلة فى ذلك كثيرة .

فحينما قال الخبر السمين لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما أنزل الله على بشر من شيء » ملوحا بذلك إلى انكار نبوة محمد وآتاهمه بالكذب قال القرآن فى الرد عليه : « قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى » هذا يعنى أن القرآن قد الزم الخبر بما يعترف بصحته وهذا هو اصلنا فى الزام الخصوم بما يسلمون به .

وحين جاء المشركون إلى النبى صلى الله عليه وسلم قائلين حين نزل عليهم قوله تعالى : « إنكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم » اذن يا محمد فعيسى وعزير والملائكة فى النار لأنهم معبودون ؟ قال النبى الكريم فى اجابته لا لأن الله تعالى قد قال : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » . وهذا يعنى أن النبى لم يشكت عن استدراك مغالطة الخصم والرد عليه وضرورة ملاحظة الآيات كلها قبل الاعتراض وهذا أصل من أصولنا .



ثم انظر إلى قول ابراهيم عليه السلام حين رأى الكوكب : « هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهْدِنِ رَبِّي لأكونن من القوم الضالين » أليس في هذا دليل على جواز النظر والاستدلال الذى « ينكره المنكرون وينحرف عنه المنحرفون » <sup>(١)</sup> وذلك لأن ابراهيم قد أعطى القمر حكم الكوكب فى أنه لا يجوز أن يكون واحد منهما إلها لاجتماعهما فى الأفول والانتقال واستدل بالحركة والسكون وكذلك الانتقال والأفول على أن كلا من الكوكب والقمر والشمس لا يصبح أن يكون إلها لأنه متغير والإله يجب أن يكون خالياً من هذه التغيرات التى تدل على حدوثه .

وهذا بعينه هو الدليل الذى نسوقه للبرهنة على حدوث العالم .

ثم انظروا إلى قول الله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » للتدليل على وحدانيته وراجعوا ما قرره المتكلمون فى الاستدلال على هذه الحقيقة فانكم ستجدون أن أغلب براهينهم من التمانع والتغالب راجع إلى هذه الآية وما يشبهها من الآيات .

وليس الأمر فى القرآن قاصراً على ذلك ؛ استمعوا إذا شئتم إلى قول الله تعالى فى تصوير شبهة من يعترف بالخلق وينكر البعث مع

الرد عليها : « قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » فجعل الإعادة كالبدء لأنها فى معناها . وحين حكموا باستحالة ذلك لأن الحياة حارة والتراب المتخلف من الأجسام بارد يابس فكيف يجوز الجمع بين الحياة والتراب قال القرآن فى الرد عليهم . « هو الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا » فجعل خروج النار على حرها وييسها من الشجر الأخضر على رطوبته ونداوته دليلا على جواز ما حكموا باستحالته .

وإذا لم يكن هذا قياساً ونظراً واستدلالاتى شئ هو ؟ .

وليس ذلك فحسب بل إن القرآن ليشير إلى بطلان هذه الآراء الفلسفية الضالة التى انتشرت فى البيئة الإسلامية والدليل على ذلك قوله تعالى : « وكل شئ أحصيناه فى إمام مبين » فان فى ذلك لإبطالاً لقول من يقول بأن الجزء يتجزأ إلى ما لا نهاية لأنه لو كان هذا القول صحيحاً لما أمكن إحصاء أى شئ مع تصريح القرآن بإحصاء كل شئ . ثم ذلك الحديث الذى ورد عن رسول الله وفيه يعترض أعرابى على النبى عليه السلام حين قال : « لا عدوى ولا طيرة » بقوله : « ما بال الأبل كأنها الظباء تلخل فى الحربى فتجرب » فقال له الرسول الكريم : « فن أعدى الأول » أليس فى تلك الاجابة ما يصلح رداً على الدهرية القائلين بأنه ما من حركة إلا وقبلها حركة إلى ما لا نهاية .

إن القرآن والسنة لم يهمل العقل ولم يحرم النظر والاستدلال وإذن فاستعمال العقل في فهم الشرع وتأويله ليس ضلالة كما يفهم هؤلاء الجهمية الكسالى ولكنه واجب يجب أن يؤدي .

### نقده للمعتزلة :

ولكن ما النتيجة إذا تابعنا العقل إلى نهايته كما تفعل المعتزلة ؟ .  
إنه يحسن بنا أن نستعرض ما استلزمه منهجهم العقلي المغالى من نتائج .  
لقد أدى ذلك في رأيهم إلى نفي الصفات عن الله فليس لله علم ولا قدرة مع أن ذلك مخالف للبداهة من جهة ، ويؤدي إلى نفي كونه عالماً قادراً من ناحية أخرى ، لأن كونه عالماً قادراً معلن في العقل بأن له علماً وقدرة فاذا انتفيا كما يقول المعتزلة انتفى كونه عالماً قادراً ، لأن انتفاء الأصل والعلة يؤدي إلى انتفاء المعلول قطعاً وقد أداهم ذلك إلى وضع الله في صورة<sup>(١)</sup> مجردة لا يستطيع العقل أن يتصور وجودها . على أنهم قالوا أيضاً إن الله لا يريد الشر مع أنه موجود في العالم بل وغالب فيه ، ومعنى ذلك أن الله لا يريد أغلب ما يقع في ملكه من أفعال وهذا يستلزم أن يكون موصوفاً إما بالضعف فلا يستطيع أن يحول بين الشر وبين الوجود والغلبة ، وإما بالغفلة فهو لا يدري ما يقع في ملكه<sup>(٢)</sup> .

(١) راجع تلك الصورة في ص ٤٣ ، ٤٤ من هذا الكتاب .

(٢) كتاب الملح ص ٣٤

وإذا كان الناس باسم العقل عند المعتزلة هم الخالقون لأعمالهم خيراً كانت تلك الأعمال أم شراً فغنى ذلك أن الله تعالى قد شاركه في أخص صفاته وهى الخلق<sup>(١)</sup> ملايين الشركاء من البشر الذين يعتبرون في هذه الصفة أقدر منه لأنه لا يخلق إلا الخير وهم يخاقون النوعين ولذلك كان مذهب المعتزلة في رأى — الأشعرى — شراً من مذهب<sup>(٢)</sup> المجوس الذين جعلوا له شريكاً واحداً هو الشيطان ولم يجعلوه أوسع اختصاصاً من الخالق لأنه لا يخلق إلا الشر في رأيهم ، ومن ناحية أخرى فان الله في رأى المعتزلة لا يملك الخيار حتى في دائرة الخير من أعماله المخصصة له منهم بل واجبه أن يفعل الصلاح والأصلح حتماً ومن واجبه أن يضع الطائعين في الجنة وأن يقذف بالعصاة إلى النار من غير استثناء كما أن من واجبه أن يلفظ بعباده فينصب الآيات الدالة على وجوده ويرسل الرسل وينزل الكتب التى تساعد على الهداية ويجب عليه أيضاً وإلا لم يكن إلهاً أن يعوض الناس عن آلامهم فأى إله هذا الذى لا يملك صفة ولا خياراً بل يعيش محدوداً في نطاق خاص من الأعمال قد حددته له عقول المعتزلة ومنهجهم .

فاذا تركنا ذلك إلى القرآن الذى هو كلام الله فما ذا قالت المعتزلة فيه إنهم تبعاً لمنهجهم قد حكموا بحدوثه لفظاً ومعنى وأحالوا أن يكون

(١) الشهرستانى الملل والنحل جزء ١ صفحة ١٢٨ .

(٢) الإبانة للأشعرى صفحة ٨ .

صفة لله تعالى فيجعلوه مشابهة في الخلق والحدوث لجميع الأشياء الحادثة التي تنقصها القداسة بل وتنقصها الطهارة أحياناً ولم يكتفوا بذلك بل لجأوا إلى نصوصه فأولوا منها كثيراً من الآيات التي تتعارض مع آرائهم العقلية فأفسدوا معناه وذهبوا بحرمته وجعلوه تابعا لا فيصلا في أوهامهم التي اعتنقوها باسم المنهج العقلي .

ثم ألم ينكر المعتزلة الرؤية باسم العقل فسلبوا بذلك المؤمن أسمى ما يطمع فيه في الآخرة وهو رؤية خالقه الذي عبده على غيبة منه منذ سنين طويلة انتظاراً لهذه اللحظة السعيدة التي يشرق فيها بطلعته على المخلصين من عباده ، ولم يكتفوا بالإنكار وابتزموا الأدب مع حديث رسول الله وما ورد في الكتاب العزيز الذي جاء به بل أولوا الآيات وأنكروا السنة وهي صريحة وصحيحة ففتحوا بذلك باباً للشكاك وأعداء الدين يستطيعون أن يخلطوا منه بعد أن فتحه المعتزلة لطلعن في الدين وإنكار أحد أصليه وهو السنة المطهرة ؛ بل وأنكروا الشفاعة أيضاً وحكموا الظالمين بأن من أنفق حياته في الطاعة ثم ارتكب لأمر ما كبيرة ثم مات بعد ذلك من غير توبة فهو خالد في النار مع المشركين من خلق الله وليس له أمل في عفو أو مغفرة لأن الله لا يملك أن يعفوا عنه ناسين أو متناسين ان الإنسان إنسان له ضعفه وفيه عيوبه وأنه من الرحمة أو من العدالة أن نجيز أن مثل هذا العبد الذي فعل كثيراً من الخير

إلى جانب خطئته قد يرحمه الله ويعفو عنه . وألم ينكر بعض<sup>(١)</sup> المعتزلة دوام الجنة والنار وفيهم المجهود والمشقة وحبس النفس على الطاعة والصبر عن المعصية إذن مع أن دليل الخلود والأبدية قائم ولكن ذلك ليس بغريب على المعتزلة الذين أجمعوا<sup>(٢)</sup> على انكار عذاب القبر كما أنكروا الخوض تبعاً لتحللهم من الالتزام بالسنة وتأويلهم ما ورد في القرآن عن ذلك مع هدمهم القياس في الأمور الفرعية وإبطالهم حججة الإجماع مما يؤدي إلى إبطال قاعدة من قواعد التشريع الأساسية .

ثم ألم يهاجم المعتزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رغم توصية الرسول بهم خيراً ورغم أنهم قد بذلوا من أنفسهم وأموالهم ما يرفع منزلتهم ويكف ألسنة السفهاء عنهم فحكموا عليهم بالفسق وكفروا كثيراً منهم حتى أبا موسى جد الأشعري نفسه مع حب رسول الله له .

وألـم يكفر المعتزلة بعضهم بعضاً ؟ راجع<sup>(٣)</sup> إن شئت الفرق بين الفرق للبغدادي فانك واجد أن أكثرهم قد حكم على أكثرهم بالكفر والفسوق تبعاً لمسائل خاصة قد اختلفوا عليها .

---

(١) البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق صفحة ١٠٢ ينسب ذلك إلى أبي الهذيل .

(٢) الإبانة صفحة ٧٠ .

(٣) صفحة ٢١ ، ١٧٧ .

وأخيراً هل ننجح المذهب العقلي أو مذهب الاعتزال في اصلاح النفوس وتطهير القلوب وحمل الناس على العمل الصالح !!

إن الإجابة على ذلك تجدها في سلوك المعتزلة أنفسهم فان كثيراً منهم كانوا فسقة<sup>(١)</sup> لا يتورعون حتى عن التظاهر بنسقتهم وهذه حقيقة نفسية لأن الجدل العقلي إذا أدى إلى نضوج العقل من ناحية فإنه يحميت العاطفة من ناحية أخرى والسلوك الطيب في الحياة أثر من آثار القلوب العامرة بالعواطف النبيلة وليس أثراً من آثار العقول الكبيرة المملوءة بالأفكار والفلسفة . وإذن فتابعة العقل كما فعل المعتزلة يعتبر خطأ وخطراً أيضاً بل ربما كان أشد خطورة من التزام الحرفية والوقوف عند النص واحترام مصادر الدين الأساسية .

وإذن فإذا نصنع ؟ وللإجابة على هذا يبرز الأشعري بمنهجه الذي تعتمد عليه عظمتة ومكانته في تاريخ الفكر وهو المزاوجة بين النص والعقل أو كما أشرت إلى ذلك سابقاً هو محاولة إدراك النص في ضوء العقل أو السير وراء العقل في حدود من الشرع لأن العقل إذا ترك وشأنه اتبع هواه ولكنه بالشرع يتبع هدايه وفرق بين الهوى المضل وبين الهدى الذي يعصم من الزلل والعتار .

\* \* \*

---

(١) انظر في ذلك تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة صفحة ٣١ ، إندادى المصدر

## الله موجود والعالم حادث

يقول الأشعري في تقرير مذهبه : إذا لم يكن من المعقول أن يتحول القطن إلى ثوب منسوج من تلقاء نفسه والمدر إلى آجر ثم إلى بيت شامخ من غير بان ولا صانع فليس من المعقول أن ينتقل الإنسان في أدوار حياته المختلفة بذاته والدليل على ذلك أنه وهو في غاية كماله الجسمي والعقلي لا يستطيع أن يحتاج لنفسه حاسة ولا أن يضيف إلى جسمه عضواً جديداً فكيف وهو في حال النطفة يستطيع أن يتحول بذاته إلى مضغة ثم إلى لحم ودم ثم يصير بعد ذلك بشراً سوياً ، وإذن فلا بد من القول بأن كائناً آخر هو الذي نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه . وما يقال بالنسبة للإنسان يقال بالنسبة لغيره من الكائنات وإذن فالعالم بأسره في حاجة إلى من يدبره ويسير به إلى الغاية من وجوده .

ولكن ألا يجوز أن تكون النطفة قديمة ليست بحاجة إلى خلق وإيجاد ؟ .

يجيب الأشعري على هذا التساؤل قائلاً إن ذلك محال لأن النطفة تقبل الانتقال والتغير ويطرأ عليها سمات الحوادث بل هي لا تخلو من تلك السمات أصلاً ومالم يسبق المحدث يكون محدثاً مصنوعاً . وما يقال في النطفة يقال في غيرها من الأجسام لأنها لا تخلو كذلك من الانتقال



والتغير أو<sup>(١)</sup> جواز طريان الانتقال والتغير وما كان كذلك فهو محدث وإذن فالعالم بجميع أجزائه محدث ويستتبع ذلك إلى جانب احتياجه إلى ناقل ومدبر أن يحتاج إلى موجد يوجده من العدم وهذا الناقل والمدبر والموجد هو الله سبحانه وتعالى .

### اعتراضات وأجوبة :

ولكن الأشعرى يقرر في كتبه أن الحى إذا لم يكن متصفا بشئ يمكن اتصافه به لا بد أن يكون متصفا بتقيضه فإذا لم يكن الله فاعلا في الأزل وجب أن يكون موصوفا بضد من أضداد الفعل كالعجز أو الترك وهذا يستلزم أن يكون العجز أو الترك قديما وما ثبت قدمه استحالة عدمه فيكون عدم العجز أو ارتفاع الترك بعد ذلك مستحيلا فيستحيل بذلك وجود العالم مع أنه موجود وإذن فلا بد من القول بأن الله فاعل أزلا وهذا يستلزم أن يكون العالم قديما على الأقل زمنا وهذا يناقض قوله بأنه محدث . وهذا هو أقوى برهان اعتمد عليه القائلون بالقدم من فلاسفة الإسلام وغيره فيما بعد .

يحاول الأشعرى الإجابة على هذا السؤال قائلا كان الله في الأزل غير فاعل والعالم محدث ولا يستلزم ذلك أن يكون الله موصوفا بضد من أضداد الفعل أزلا لأنه ليس للفعل ضد ليس بفعل حتى لا يجب بنى :

---

(١) نهاية الاقدام للشهر ستاني صفحة ١١ اكسفورد سنة ١٩٣٤ م .

الفعل عن الفاعل — في الأزل — وجود ضده . لأن الموجود إذا لم يكن فعلا كان قديما والقديم لا يضاد المحدثات<sup>(١)</sup> ولا يجب أن يكون الله عاجزا في الأزل أو تاركا وغير راغب إذا لم يكن فاعلا لأن العجز لا يضاد الفعل بل القدرة بدليل أن الله يخلق فينا الحركة مع العجز عنها فلو كان الفعل للحركة مضادا للعجز عنها ما استطاع الله أن يخلقها فينا بدليل أن الله لا يستطيع أن يخلق فينا العلم مع الموت لأن الموت ضد العلم وإذا لم يكن العجز ضد الفعل لم يجب بنى الفعل في الأزل ثبوت العجز أزلا، وكذلك لا يلزم أن يكون تاركا للخلق وغير راغب فيه لأن الترك للشيء والرغبة عنه معناها فعل ضده والله في الأزل لم يفعل شيئا واذن فالبارئ تعالى «لم يزل غير فاعل لشيء أصلا . ولم يجب بنى الفعل عنه في أزله عجز ولا ترك<sup>(٢)</sup>» .

ولكن ذلك يعنى أنه لم يكن متفضلا أزلا مع قدرته على التفضل وهذا يؤدى إلى كونه بخيلا أزلا لأنه قد حبس التفضل أزلا وهو قادر عليه وهنا يقول الأشعرى مجيبا : « التفضل هو ما للمتفضل أن يتفضل به وله ألا يتفضل به والبخل إنما يجب بمنع مستحق استحق على من بخل » والله سبحانه لا يجب عليه شيء فله أن يفعل وله ألا يفعل من غير أن يؤدى عدم الفعل إلى الانصاف بكونه بخيلا .

(١) اللع صفحة ٢٣ .

(٢) اللع صفحة ٢٤ .

ولسكنه بذلك لا يكون عادلا في الازل لأنه لم يخلق العدل أزلا بل جائرا أو عاجزا لأن نبي الشئ يستلزم إثبات ما ينافيه. ولكن الأشعري يحاول في براءة أن يثبت أن الجور وكذلك العجز ليس أحدهما بمناف للعدل . أما بالنسبة للعجز فواضح لأنه ما من جنس من اجتناس العدل الا ويجوز أن يخلقه الله فينا مع العجز فلو كان العجز والعدل متنافيان ما اجتماعا وأما بالنسبة للجور فواضح أيضا لأن الإنسان مناقد لا يكون عادلا إذا لم يكن قد كسب عدلا ولا فعله وفي الوقت نفسه لا يقال لانه جائر وإذن فقد نفينا العدل ولم نثبت الجور وإذن فنفي العدل عن الباري أزلا لا يستلزم حتما إثبات الجور له . وأيضا فقد يكون العدل من جنس الجور في بعض الأحيان وذلك لأن الإنسان منا قد يكون عادلا بالكون في المكان إذا أمره الله تعالى أن يكون فيه ويكون في وقت آخر جائرا بالكون فيه إذا نهاه الله تعالى عن الكون فيه ، وليس من شك في أن الكون في المكان أولا من جنس الكون في المكان ثانيا وما دام ذلك كذلك فالجور ليس منافيا للعدل لأن المتنافيين لا يكونان من جنس واحد . وإذن فالله غير فاعل في الأزل ولا يترتب على ذلك محال أصلا. وإذن فالعالم في نظر الأشعري حادث ذاتا وزمانا ، وقد استغل الأشعري فكرة الحدوث هذه وفكرة النظام لإثبات جميع صفات الله تعالى .

يقول الأشعري إذا كان العالم حادثا وكان الله هو المحدث له فيجب أن يكون الخالق قديما والا لاحتاج إلى محدث ويتسلسل كما يجب أن

يكون غير مشابه للحوادث لأنه لو كان مشبها لها لكان حكمه في الحوادث حكمها فهو ليس بجسم ولا يصح أن نطلق عليه لفظ (جسم) لأننا إن قصدنا من لفظة (جسم) ما نقصده من الأجسام الموجودة بيننا من أنه طويل عميق عريض مجتمع فذلك باطل لأن الله ليس مركبا بل شيئا واحدا والشيء الواحد لا يكون مجتمعا « لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلا من شيئين<sup>(١)</sup> » وأن قصدنا من لفظة (جسم) معنى غير هذا المعنى فلا يصح إطلاقه على الله أيضا لأنه لا يصح أن نطلق عليه اسما « لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه<sup>(٢)</sup> » وإذن فنزيره الله عن المشابهة والقول ببساطته والبعد به حتى عن مجرد إطلاق اسم الجسم عليه وإن لم نرد به ما تركب من أجزاء من صميم المذهب الأشعري وإذن فالصورة العقلية التنزيهية التي رواها الجويني عنه كانت صورة صحيحة اعتمد فيها الجويني على ما هو صريح وقاطع في كتابات الأشعري نفسه .

### صفات الخالق من فكرة الحوادث والغائية :

والقول بالحدوث في رأى الأشعري لا يؤدى إلى ذلك فحسب بل يؤدى إلى ضرورة وصف الله بالحياة والقدرة لأن العجزة والموتى لا يخلقون شيئا ، بل وإلى كونه مريدا أيضا لأن الخلق من عدم يتطلب اختيارا من الفاعل لأنه لا بد قبل تعلق قدرته بالحدوث أن يختار وأن

(٢) البع صفحة ٨ .

(١) البع للأشعري صفحة ٨ .

يحدد الوجه الذى يكون عليه الخلق من بين الوجوه الممكنة للايجاد بل ويستلزم فكرة الحدوث أيضا أن يكون الله سميعا وبصيرا ومتكلما لأنه لو لم يكن موصوفا بشئ من هذه الصفات لكان موصوفا بما ينافيه من الآفات التى تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات أو الكلام والآفة تدل على حدوث من جازت عليه والحدوث ينافى القدم الثابت للذات . واذن ففكرة الحدوث قد استلزمت فى رأيه القول بأن الله موجود وقديم وغير مشابه للحوادث وبسيط غير مركب وبقى إلى الأبد أيضا لأن ما ثبت قدمه استحال علمه كما استلزمت أيضا القول بأنه حى قادر مريد وليس ذلك فحسب بل استلزمت كذلك أن يكون سميعاً وبصيراً ومتكلماً .

فاذا انتقلنا إلى فكرة النظام والغائية المتمثلة فى السكون فانتا نجد الأشعري قد استغلها فى إثبات أن الله واحد بمعنى عدم التعدد وفى إثبات أنه عالم أيضا فهو يقول : لا يمكن أن يكون الخالق متعدداً لأن الاثنين مثلاً لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما <sup>(١)</sup> والعاجز لا يكون إلهاً وإذن فيجب أن يكون الإله واحداً بل وعالماً لأن الأفعال الحكيمة لاتصدر إلا من عالم فان من لا يحسن دقائق الصنعة ويعلمها لا يستطيع فعلها والعالم مشحون بآثار الصنعة الحكيمة والله هو الفاعل لها ، وإذن فهو عالم بها .

وبكيفية خلقها ولو جاز أن يكون جاهلا لحاز أن تكون جميع الصنائع والتدبيرات قد صدرت عن الخلق وهم يجهلون وذلك بين الاستحالة . وإذن فالمنهج العقلي الذي اصططنه الأشعري قد أدى إلى وصف الله بالصفات الآتية : موجود . قديم . باق . غير مشابه للحوادث . واحد بمعنى أنه بسيط وغير متعدد قادر . مريد . عالم . حي . سميع . بصير . متكلم . وهذا بعينه هو ماقرره القرآن للخالق من صفات أشار إلى دلائلها في أغلب الأحوال فالقرآن يشير إلى حاجة الناس عقلا إلى خالق ومدبر فيقول : « أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » وهذا معناه نبي القرآن أن يكون الإنسان هو الخالق لنطقته بدليل أنه يريد من النطقة تارة أن تكون ذكراً فتجئ أنثى وتارة يريد أنثى فتجئ ذكراً ولو كان هو الخالق لحاءت على وفق مراده ضرورة أن المخلوق إنما يتبع في نوع وجوده مراد خالقه والقرآن نفسه يشير إلى دليل التوحيد الذي ذكرناه آنفا بقوله : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » كما يشير إلى نبي المماثلة بقوله : « ليس كمثله شيء » وإلى دليل العلم بقوله : « ألا يعلم من خلق » وهكذا ومعنى ذلك أن العقل محوط بالشرع قد وصل إلى ما يمكن أن يصل اليه الإنسان من الشرع إذا فهمه في ضوء العقل وإذن فمن الواجب لفهم أصول الدين أن نستعمل العقل والنص معا وهذا هو منهجه الذي قررناه سابقا .

والأشعري بهذا القسم من مذهبه لا يخالف المعتزلة لأنهم يقولون بما فيه وأن وجد خلاف بينهم وبينه في ذلك فقد يعود إلى تفسير المدلول

أو طريقة الإثبات وإنما يخالف به الفلاسفة الذين يقولون بقدوم العالم والدهرية المنكرين للخالق والثنوية القائلين بالتعدد والمشبهة النافين للتنزيه .

\* \* \*

ولكن الأشعري لا يلبث أن يختلف مع المعتزلة بعد ذلك فهو يسلم معهم أن وصف واحد وقديم ومخالف للحوادث مثلاً لا يتطلب في الخالق أمراً زائداً على ذاته يكون منشأً له لأن هذه الصفات سلبية فلا تتطلب أمراً وجودياً فمعنى قولنا واحد أنه لا شريك له ومعنى قولنا قديم أنه لا أول له وهكذا ، ولكن الأوصاف الإيجابية في رأيه كوصف عالم وقادر مثلاً تتطلب في رأيه خلافاً للمعتزلة أن يكون البارئ موصوفاً بالعلم والقدرة وهكذا على معنى أنها صفات وجودية زائدة على ذاته : والأشعري يدعى في ذلك البدهية تارة ويقدم الدليل تارة أخرى فيقول : إن معنى العالم عندي بداهة من له علم فان « من لم يعلم لزيد علماً لم يعلمه عالماً » وإذا كان وصف عالم مثلاً معللاً في الشاهد بأن له علماً فيجب أن يكون الأمر في الغائب كذلك لأن هذا تعليل عقلي والتعليل العقلي لا يختلف شاهداً وغائباً<sup>(١)</sup> . ويقول مدللاً أيضاً إذا كان الله عالماً كما تسلم المعتزلة ، فاما أن يكون عالماً بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ولا جائز عقلاً أن يكون عالماً بنفسه وإلا صار العلم

(١) الشهرستاني المال والنحل جزء ١ صفحة ١٢٨ .

عالمًا والعالم علما والذات بمعنى الصفات وإذن فهو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه بل أمراً زائداً<sup>(١)</sup> على ذاته وما يثبت في العلم يجب أن يثبت في سائر الصفات لجريان هذا الدليل فيها . والأشعري لا ينسى أن يقدم في ذلك دليلاً من الشرع أيضاً احتراماً لمنهجه فيقول : قال الله تعالى : « أنزله بعلمه » وقال جل ذكره : « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » فأثبت العلم لنفسه . وقال تعالى : « أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة » فأثبت القوة لذاته وإذن فالعقل والنقل قد اتفقا على إثبات تلك الصفات له :

وليست هذه الصفات في رأيه وجودية فقط بل هي أزلية أيضاً لأن الإرادة مثلاً إذا لم تكن قديمة بل حادثة فاما أن يحدثها الله في ذاته وهو محال لأنه ليس بمحل للحوادث وأما أن يحدثها في غيره وهو محال أيضاً لأن ذلك يستلزم أن يكون هذا المحل مريداً بإرادة الله تعالى . بقي بعد ذلك من الاحتمالات العقلية أن يخلقها الله مستقلة وقائمة بذاتها وهذا الفرض أشد الفروض استحالة لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها وإذا بطلت هذه الاحتمالات التي لا تخلو الإرادة منها إذا كانت حادثة وجب أن تكون قديمة . بل يجب لنفس هذا الدليل أن نقول بقدم الصفات الإيجابية كلها لجريان هذا الدليل فيها .

ولكن إذا كانت هذه الصفات وجودية وقديمة وهي متغايرة في ذاتها ومتغايرة للذات فعني ذلك القول بتعدد القدماء وهو باطل لمنافاته

---

(١) اللع للأشعري صفحة ١٢ .



صفة الوجدانية الثابتة لله تعالى نصا وعقلا وهذا هو اعتراض واصل ابن عطاء رأس المعتزلة كما أشرنا إلى ذلك سابقا . يقول الأشعري مجيبا : إن تعدد القدماء في ذاته لاينا في الوحدة الواجبة لله بالشرع والعقل وإنما ما ينافيها هو تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير هنا بين الله وصفاته ولا بين الصفات بعضها مع بعض « فإن معنى الغيرية <sup>(١)</sup> جواز مفارقة أحد الشئيين للآخر على وجه من الوجوه » . ولما كان الله أزليا بل وأبديا وصفاته كذلك فإنه لا يتصور انفصال بين الذات والصفة ضرورة اتصافها بها في جميع الأوقات كما لا يتصور انفصال بين الصفات بعضها مع بعض ضرورة اجتماعها معاً أزلا وأبداً في ذات الله تعالى وهي أزلية أبدية . ولذلك كانت هذه الصفات لا يصح وصفها بأنها هي هو وإلا لعدنا إلى رأى المعتزلة ولا أنها غيره وإلا لسلمنا باعتراضهم .

---

(١) المص للآشعري ص ١٧ وقد أنكر ورود هذا التعريف عن الأشعري الإمام محمد عبده في حاشيته على العقائد المضدية ص ٩٩ مرجعاً أنه من مبتدعات الأصحاب في توجيه قوله أنها أى الصفات لآعينة ولا غيره وقد علمت الآن ما فيه لأن هذا التعريف يقينا بقلم الأشعري نفسه وهو موجود في كتاب المص في الصفحة المذكورة .

## الفترة عامة

والأشعري لا ينسى كذلك أن يعطى بعض الصفات شيئاً من الأهمية الخاصة فهو يتحدث عن قدرة الله تعالى قائلاً إن كل شيء في العالم حتى أفعال الإنسان الإرادية إنما هو مخلوق بها ولا دخل لغيرها في إيجادها ولأن المعتزلة قد عارضوا في الفعل الاختياري وقالوا إنه مخلوق بقدرة العبد نرى الأشعري يحاول أن ينفي ذلك مبرهنًا على فساده بقوله إن جميع الأفعال تحتاج إلى فاعل يفعلها وهو عالم بحقيقتها وإذا جاز أن يوجد الفعل من غير فاعل يعلم حقيقته جاز أن يوجد من غير فاعل أصلاً ، وإذا كان ذلك محالاً لأن الفعل لا بد له من فاعل فكذلك يعتبر محالاً أن يصدر الفعل على يد فاعل لا يدرك كنهه إدراكاً صحيحاً والعبد لا يدرك حقيقة ما يجري على يديه من أفعال وإذن فليس هو الخالق لها . والدليل على ذلك أن الكافر يفعل الكفر معتقداً صحته وحسنه مع فساده وقبحه وإذن فالكافر ليس هو الفاعل للكفر بل لا بد أن يكون فاعله شيئاً آخر مخالفاً له وهذا الآخر لا يمكن أن يكون جسماً طبيعياً « لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً » وإذا لم يكن الفاعل جسماً طبيعياً كما أنه ليس الكافر الذي جرى على يديه الكفر فلا بد أن يكون « محدث ذلك هو الله تعالى »<sup>(١)</sup> الذي قصد

( ١ ) نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٦٨ والدم ص ٥٨ .

خلقه وهو مدركه على ذاته وحقيقته وكذلك جميع الأفعال التي تجري على يد الإنسان .

وأيضاً فلماذا يفرق المعتزلة بين أفعال الإنسان الاضطرارية وأفعاله الاختيارية في الخلق فيجعلون الأولى من فعل الله والثانية من فعل الإنسان إن كان ذلك بسبب أن الأفعال الاضطرارية محتاجة إلى الزمان والمكان فكذلك الأفعال الاختيارية . وإن كانت هذه التفرقة راجعة إلى أن الأفعال الاضطرارية حادثة فلذلك كانت مخلوقة بقدرة الله تعالى فالأفعال الاختيارية كذلك حادثة فلم لا تكون مخلوقة بقدرته جل شأنه هي الأخرى ؟

ربما يقول المعتزلة ولكن هناك فرقا آخر وذلك أن العباد لا يستطيعون خلق الأفعال الاضطرارية لأنها تقع معجوزاً عنها على حين أنهم يستطيعون خلق الأفعال الاختيارية ولذلك صح القول بأنهم الخالقون لها . ولكن هذا الفرق أيضاً لا يصلح مبرراً لهذه التفرقة في الخلق لأنه لو كان ما وقع مقدوراً لغير الله يخرج من أن يكون مخلوقاً له فإنه يجوز أن يكون الله تعالى قد أقدر بعض ملائكته على خلق هذه الأنواع التي عاجز الناس عنها وهي الأفعال الاضطرارية وإذن فلا دليل على خلقها أيضاً وأيضاً فإن العجز عن الفعل في حالة الاضطرار ليس بأولى من القدرة في حالة الاختيار في الدلالة على أن الله هو الخالق بل ربما كان العكس هو الصحيح لأن ما خلق الله فينا القدرة عليه فهو عليه أقدر كما أن ما خلق فينا العلم به فهو به أعلم ونتيجة ذلك .

كله أن الله هو الفاعل لجميع الأشياء « لا إله إلا هو خالق كل شيء »  
بما فيها أفعال الإنسان كلها خيراً كانت أم شراً وضرورة كانت أم  
اختياراً ولكنه يخلق الشر شراً لغيره لا له ولا يصير بهذا الخالق شريراً  
بل الشرير هو ذلك الذى خلق الشر له وقام به ومما يقرب ذلك أن  
حركة الاضطراب مثلاً مخلوقة لله تعالى ولكنه مع ذلك لا يتصف بها بل  
المتصف بها على الحقيقة هو من حلت به الحركة وخلقت من أجله  
وهو المتحرك بها .

والأشعرى يرى أن الله له أن يفعل ما يشاء مثل تعذيب الأطفال فى الآخرة  
وهو عادل إن فعله وكذلك له أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب  
الكبير من غير اعتراض عليه « ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل  
الكافرين الجنان » . « لأنه المالك القاهر الذى ليس بمملوك ولا فوقه مبيح  
ولا آمر <sup>(١)</sup> » ولا يقبح منه ذلك لو فعله لأن الشيء إنما يقبح منا لأننا  
نتجاوز به مارسم لنا ونأتى ما لاحق لنا فى إتيانه وليس هناك من رسم له  
الرسم وحدّه له الحدود حتى نحكم بقبح أعماله إذا تجاوزها ، وقبح  
الأشياء وحسنها راجع إليه هو فلو حسن الكذب لكان حسناً ولو أمر  
به لم يكن عليه اعتراض ولكننا مع ذلك لا نجوز عليه الكذب ولكن  
ليس لقبحه بل لأنه يستحيل عليه الكذب . ولا يجوز أن يوصف بالقدرة  
على أن يكذب ، كما لا يجوز وصفه بالقدرة على أن يجهل أو يتحرك .

وهذا يعنى فى مذهب الأشعرى أن الحسن والقبح فى الأشياء ليس ذاتيا كما تقول المعتزلة بل شرعيا يعود إلى وصف الله له بالحسن أو القبح فهمة الشرع هى الإثبات لا الإخبار ويجوز أن تتغير صفات الأشياء حسنا وقبحا تبعا لمشيئة الله تعالى . ولذلك يرى الأشعرى أن فعل الصلاح والأصلح وكذلك اللطف والعوض عن الآلام ليس بواجب على الله وهذا لا يستدعى أن يكون الله بخيلا لأن البخل إنما يجب كما قلنا بمنع مستحق استحق على من بخل والله لا يجب عليه شيء بل هو فى جميع نعمه روحية كانت أم مادية جواد متفضل وللمتفضل أن يفعل وله ألا يفعل من غير لوم عليه فى حالة عدم الفعل لأنه لم يقصر فى واجب كان مفروضا عليه . ومعنى هذا كله فى مذهب الأشعرى أن الله له قدرة مطلقة تخلق كل شيء وتفعل أى شيء وتمتنع عن أى شيء من غير أن يكون هناك حتى لأى كائن فى أى نقد أو لوم فهو الله المالك القاهر المنزه عن التحديد بالقيود والخضوع للطلبات .

---

## الإرادة عامة

وإرادة الله في رأيه أيضا عامة فهو يريد الخير والشر الموجودين في هذا العالم جميعا . وذلك لأنه قد ثبت مما سبق أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء ، خيرا كان أم شرا وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يكون مريدا لكل ما في العالم ، خيرا كان أم شرا لأنه إذا وجد الشر مثلا في العالم من غير إرادة الله له فقد وقع في ملكه مالا يشاء وهذا يستلزم حتما أحد أمرين : إما إثبات السهو والغفلة له على معنى أن هذا قد صدر عنه من غير شعور به وإما إثبات الضعف والعجز له على معنى أنه قد أرغم على إصداره وخلقته ، ويستحيل في حق الله تعالى أن يكون ساهيا أو عاجزا وإذن فهو يريد لكل شيء قطعا .

وإذا كان المعتزلة قد سلموا بأنه إذا وقع من فعله الخاص الذي أجمع على أنه فعل ما لا يريده فلا بد أن يكون ساهيا أو عاجزا ، فمن واجبه أن يسلموا أيضا أنه إذا وقع من غيره — على التسليم بأن لغيره فعلا — ما لا يريده الله تعالى من الشر مثلا فلا بد أن يكون ساهيا أو عاجزا بدليل أنه إذا وجد من الأفعال ما لا يعلمه البارئ لزم وصفه بالجهل لافرق في ذلك بين ما اتفقنا على أنه فعله وما زعمتم أنه فعل غيره . على أنه إذا كان في العالم ما لا يريده الله كما يدعى المعتزلة للزم على ذلك أن يكون في العالم ما يكره الله وجوده ولو كان في العالم ما يكره الله وجوده لكان فيه ما يأبى الله وجوده وهذا يوجب أن الشر والمعاصي

توجد في العالم شاء الله أم أبى وهذه صفة الضعيف المقهور. فإن قالت المعتزلة إن وقوع الشر في العالم رغم إرادة الله لا يستلزم غفلة أو عجزاً لأنه قادر أن يلجئ عباده إلى الخير لو أرادهم منهم ولكن ذلك يوجب فقط أن يكون كارها وهذا لا يوجب عجزاً له فالجواب أن الله يريد من العبد على رأيهم أن يؤمن طائعا باختياره حتى يستحق على إيمانه الثواب عندهم وإذا ألحاهم الله إليه لم يكن ذلك عن طوعية واختيار منهم وهذا يعني على أصلهم أنهم ليسوا بطائعين ولا للثواب مستحقين فيلزم من ذلك أن يكون الله عاجزاً عن تحقيق مراده لأن العجز إنما يجب إذا وقع ما لا يريده أو وقع ما يريده على غير الوجه الذي يريده . وعلى فرض أنه لا يلزم من ذلك إلا أن يكون كارها فقط لوقوع ما لا يريده كما يدعون ذلك فهذا كاف في إلحاق الضعف به <sup>لأن</sup> لأن الضعيف وحده هو الذي يقع الأمر رغم كراهته له .

بقي بعد ذلك اعتراض هام وجهته المعتزلة وهو أن مرید الشر منا يعتبر شريراً وكذلك لا يريد السفه إلا السفه فلو أراد الله ما يقع في العالم من شر وسفه لكان قياساً على ذلك شريراً وسفهاً وهذا ما اتفقنا جميعاً على استحالة بالنسبة لله تعالى .

يجيب الأشعري على هذا الاعتراض قائلاً للمعتزلة : لو كان الأمر كذلك واعتمدنا في أحكامنا بالنسبة لله تعالى على قياس الغائب على الشاهد للزمكم القول بأن الله جل وعلا على أصولكم يعتبر سفهاً .

فإن من يرى في الشاهد منا عبيده وإماءه بعد أن خلى بينهم يزني بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم مع كراهة ذلك له . وقد نهاهم قبل ذلك عنه فهو لاشك سفيه . والله نهى عن الزنا وهو يكرهه مع اطلاعه على بعض النساء والرجال يزني بعضهم ببعض وهو الذى خلقهم وخلق بينهم ومع ذلك فهو قادر على تفرقتهم ولكنه لا يفعل ذلك ففتضى هذا كله نزولا على قياس الغائب على الشاهد أن يكون سفيها فذهبتكم ليس خيرا من مذهبنا في تنزيه الله عن الشر والسفه . وهذه الإجابة من باب الإلزام لكم بمبادئكم . ولا يكتفى الأشعري بذلك بل يسوق في ذلك جوابا ثانيا يعتبر أدق وأعمق من الأول فيقول للمعتزلة سلمنا لكم أن من الواجب أن نقيس الغائب على الشاهد فهل كل من يريد منا السفه يعتبر سفيها أم قد يكون أحيانا من يريد منا السفه لا يكون سفيها : وعلى ذلك فلا يعتبر هذا حجة لكم لأن الحكم ليس عاما . نعم إن هناك منا من يريد السفه وفى بعض الأحوال ولا يؤدى ذلك إلى الحكم بسفه والأمثلة في ذلك كثيرة ولكنى سأكتفى ببعض ما ورد في القرآن منها . هل تقرأون قصة ابني آدم حين قربا قربانه فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فأراد الذى لم يتقبل قربانه أن يقتل



أخاه الآخر فماذا قال له ذلك الأخ من قول يترجم في ذلك الوقت عن إرادته بعد أن كف يده دفاعاً أو هجوماً عن حماية نفسه ؟ ألم يقل :

« لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين . إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك » ومعنى هذا أنه يريد من أخيه أن يقتله والقتل شر وسفه ومع ذلك فلم يكن بذلك سفيهاً لأنه فضل أن يقتله أخوه غدرًا وأن يفعل معه شراً على أن يتحمل هو وزر القتل لأخيه إذا صده عنه دفاعاً عن نفسه وإنما لم يصبر لإرادته الشر شريراً لأنه لم يرد أن يكون الشر صفقة له بل لغيره فكذلك الله سبحانه وتعالى يخاف الشر ويريده ولا يصير بتلك الإرادة شريراً ولا سفيهاً لأنه أراد الشر شراً لغيره لا له . على أننا من ناحية أخرى إذا قلنا إن الله لا يريد الشر مع وقوعه في العالم وربما غلبته أيضاً فعنى ذلك إنكار ما اتفقت عليه الأمة وأجمعت على صحته وهو .

« ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » وليس ذلك فحسب بل نصطدم بكثير من الآيات التي تثبت أن الله تعالى يريد لكل ما يمكن أن يراد . قال تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فأخبر أنا لا نشاء إلا ما شاء أن نشاءه . وقال تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » وقال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وقال تعالى :

« ولو شاء ربك ما فعلوه ». وقال تعالى : « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » فأخبرنا بذلك أنه لو لم يرد القتال لم يكن ولكنه كان لأنه أرادته . فإن قالوا في مثل قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » أن المراد أنه لو شاء أن يلجئهم إلى ذلك لكانوا مؤمنين لا محالة ، قيل لهم وهل يقدر الله على هذا الإلجاء عندكم مع أنكم تقولون إن العبد قادر على الكفر عند نزول الآيات المليئة له إلى الإيمان وإذا كان الأمر كذلك فتفسير هذه الآيات بهذا التفسير ليس له مكان على رأيكم لأنه لا سبيل إلى الإلجاء .

---

## صفة العلم

وأخيراً ما هو رأى الأشعرى فى صفة العلم ؟ يقول الأشعرى : إن علم الله محيط بكل شىء حاضراً كان أو ماضياً أو مستقبلاً ويتعلق بجميع المعلومات الواجب منها والحاظر بل والمستحيل أيضاً وهو علم واحد قديم لا تتجدد له صفة ولا يتعاقب عليه حال لأن القديم لا يطرأ عليه التغير . وكما أن إضافة الوجود الأزلى إلى الكائنات الحاصلة فى الأزمان المختلفة لا يؤدى إلى تغيير ذاته بتغيير الأزمنة فكذلك علمه لا يتغير بتغير المعلومات فى أحوالها المختلفة . فإن وظيفة العلم أن يدرك المعلوم على ما هو عليه من غير أن يكسبه أو أن يكتسب منه صفة والمعلومات إنما تختلف لذاتها لا بتعلق العلم بها وتعلق العلم بها لا يؤدى إلى اختلافه باختلافها . ولكن ماذا تصنع إذا كان الله يعلم قبل وجود زيد مثلاً أنه سيوجد ثم بعد ذلك وجد . إن بقى العلم الأول على حاله بمعنى أنه ظل بعد وجود زيد يعلم أنه سيوجد فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وإن انعدم العلم الأول وحصل العلم بأنه وجد لزم تغير العلم المؤدى إلى تغيير القديم والقديم لا يتغير وإن حصل العلم بأنه سيوجد مع العلم بأنه وجد فقد اجتمع الحال فى ذاته فكيف تحاول يا أشعرى القول بأن الله يعلم الجزئيات المتغيرة ثم تحكم هادئاً بأن ذلك ممكن من غير أن يؤدى إلى محال أو تغير فى الذات .

يقول الأشعرى إننى لا أدعى أن الله يعلم عدم وجود زيد بعنوان أنه سيكون مع علمه بوجوده بعنوان أنه قد كان بل أقول إنه يتلم علم الوجود في وقت العلم ويعلم الوجود في وقت الكون إلا أن العلم بأنه سيكون هو بعينه علم بالكون في وقت الكون كما أن العلم بالوجود في وقت الوجود علم بالعدم أيضا قبل ذلك الوجود والعلم بالعدم قبل الوجود هو ما يعبر عنه بأنه سيكون وإذن فهناك علم واحد لا علمان متغايران .

يقول الشهرستاني<sup>(١)</sup> في توضيح ذلك : لو علم لإنسان « قدوم زيد غدا بنجر صادق أو غيره وقد رنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ثم قدوم زيد ولم يحدث لهذا الإنسان علم بقدومه لم يفتقر إلى علم آخر بقدومه إذا سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل إذ لو قدرنا أنه لم يتجدد له غفلة وجهل استحال أن يقال لم يعلم وجوده بل يجب أن يقال تنجز ما كان متوقعا وتحقق ما كان مقدرًا وحصل ما كان معلوماً والفرقة التي يجدها هذا الإنسان في نفسه قبل قدوم زيد وبعده لا تعود إلى تجديد العلم بل تعود في حقة كإنسان إلى إحساس وإدراك لم يكن أما بالنسبة لله فلا توجد هذه الحالة » لأنه لا تفرقة بين المحقق والمقدر والمنجز والمتوقع « فالعلوم كلها بالنسبة إلى علمه تعالى على وتيرة واحدة .

---

(١) نهاية الإقدام ص ٢١٨ وما بعدها .

والأشعري تحقيقاً لمنهجه لا تعوزه الآيات التي تدل على إحاطة علمه  
بجميع الأشياء حتى الجزئيات المتغيرة . قال تعالى : « عالم الغيب  
لا يعزب عنه مثقال ذرة » وقال تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب  
لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها  
ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب  
مبين » :

---

## رأيه في الكسب

ولكن إذا كان الله يعلم كل شيء ما كان وما سيكون ويريد كل شيء حتى أفعال المخلوقين ويخلق كل شيء وليس للإنسان في فعله خلق ولا إيجاد فما نصيبه في هذا الفعل حتى يترتب عليه مسئوليته وبالتالي ثوابه أو عقابه ؟

يقول الأشعرى في الإجابة على ذلك : إن كل إنسان يحس من نفسه فرقا ضروريا بين الحركات الاضطرارية التي تصدر عنه من غير إرادته كالارتعاش من الحمى وبين الحركات الإرادية التي تصدر عنه مع اختياره كالقراءة مثلا كما يحس نفسه عاجزا في الحالة الأولى أعنى حالة الاضطرار وقادرا في الحالة الثانية أعنى حالة الاختيار وإذن فلإنسان قدرة أو استطاعة بدليل إحساسه بها في بعض الأحيان ، ولكن هذه القدرة لا بد أن تكون مغايرة لذاته وأمرأ زائدا عليه لأنه لو كان قادرا بذاته لكان في جميع أحواله قادرا ولكن المشاهد أنه يقدر تارة ويعجز أخرى وإذن فالقدرة ليست الذات بل أمراً زائدا عن الذات مغايراً لها لأنها لو كانت الذات ما فارقت الإنسان أبداً .

ولكن هذه القدرة أو الاستطاعة لا يمكن أن توجد في الإنسان سابقة على فعله بل وجودها في الإنسان مقارن لوجود الفعل. فهما

يوجدان في الواقع معا لأن الفعل إذا وجد في الخارج بعد وجود الاستطاعة — والاستطاعة لا تبقى — فمعنى ذلك وجود الفعل في الخارج في حال انعدام القدرة وهو محال لأنه لو جاز ذلك لجاز حدوث الفعل بعد انعدام القدرة بزمان طويل جدا وهذا بين الفساد . فإن الإحراق فرضا لا يمكن أن يقع بحرارة قد علمت منذ مائة سنة مثلا .

ولكن لماذا ندعى أن الاستطاعة لا تستمر ولا تبقى بعد وجودها ؟ . يقول الأشعرى : إنها لو بقيت فلما أن تبقى لذاتها أو لوجود صفة البقاء بها فتكون باقية ببقاء تلك الصفة ولا يمكن أن تبقى لنفسها وإلا وجب أن تكون نفسها بقاء لها وألا توجد إلا باقية وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها « وهو باطل كما لا يمكن أن تبقى لبقاء يقوم بها لأن البقاء صفة والصفة لا تقوم بالصفة وإلا لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة وبالحياة حياة وهذا بين الفساد والاستحالة . وإذن فن الواجب أن نقرر أن قدرة الإنسان واستطاعته لا يمكن أن تتقدم الفعل أو أن تبقى بعده بل هي تقوم في الإنسان في حال الفعل ومن أجل الفعل من غير أن تتقدم وجوده أو تبقى يعد حصوله .

ولكن — تقول المعتزلة — لماذا تعارض بأشعرى في أن القدرة على الشيء تكون قدرة عليه وعلى ضده في حال وجودها في الانسان على معنى أن من يعطى القدرة على الكفر يكون في نفس الوقت قادراً

على الإيمان بنفس هذه القدرة حتى يكون مختاراً فيقول الأشعري مجيباً : إن ذلك محال « لأن من شرط القدرة المحدثه أن يكون في وجودها وجود مقدورها » وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال أن يقدر الإنسان على الشيء وضده بقلرة واحدة وإلا لوجب وجودهما معا واجتماع الضدين محال كما هو معروف بالبدهة .

ولكن لماذا تدعى يا أشعري أن في وجود القدرة المحدثه وجود مقدورها حتى يلزم من ذلك اجتماع الضدين إذا جوزنا أن تكون القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضده ؟ فيجيب الأشعري قائلاً : إن القدرة الحادثة لوجاز أن توجد وقتاً ولا مقدر لحاز أن توجد وقتين أو أكثر ولا مقدر كذلك « إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر » ولو جاز هذا جاز وجودها الأبد ولا مقدر أيضاً فيكون الإنسان الذي قامت به القدرة فاعلاً لقيامها به وغير فاعل لعدم صدور مقدر عنه فيكون فاعلاً غير فاعل وهو باطل . وإذا بطل أن توجد القدرة أبداً ولا مقدر لأن هذا يؤدي إلى التناقض فقد بطل أن توجد القدرة وقتين أو وقتاً ولا مقدر إذ لا فرق كما قلنا بين وقت ووقتين وأكثر وإذا بطل أن توجد وقتاً ولا مقدر فقد صح أن في وجودها وجود مقدورها معها وإذن فالقدرة على الشيء لا يمكن أن تكون قدرة عليه وعلى ضده معاً .



ولكن هذا يعنى أن الإنسان فى حال الكفر مثلاً يكون غير مستطيع للإيمان مع أنه مكلف به فى هذه الحالة وإذن فالمذهب يستلزم جواز التكليف بما لا يطاق ويؤدى أيضاً إلى جبر الإنسان على نوع معين من الأفعال مما يؤدى إلى سلبه الحرية والاختيار .

يقول الأشعرى فى ذلك إن ما لا يطاق على نوعين : الأول هو ما لا تستطيعه لأنك اخترت ضده وصرفت جهدك إليه وهذا النوع من الجائر أن يكلفك الله به لأن عجزك عنه نشأ عن اختيارك ضده فهو جبر على هذا الضد مبنى على الاختيار له وهذا الجبر لا يسلب الإرادة أو المسؤولية والنوع الثانى من الأفعال التى لا تطاق ، هذا النوع الذى تعجز عنه لعدم القدرة أصلاً عليه وهذا النوع لا يكلف الله به أحداً من بنى الإنسان . يقول الأشعرى : « فإن قال قائل أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان ؟ قلنا له نعم . فإن قال أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له لو استطاعه لآمن . فإن قال أفكلفه ما لا يستطيع ؟ قيل له هذا الكلام على أمرين : إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه — أى عجزاً كلياً — فلا ، وإن أردت أنه لا يستطيع تركه واشتغاله بضده فنعم » ثم يقول بعد ذلك : « فإن قالوا أفيجوز أن يكلف الله تعالى الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز ؟ قيل لهم لا ، لأن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو ليرك ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك »<sup>(١)</sup>

(١) اللع صفحة ٩٣ ، ٩٤ .

هذه نقطة هامة جدا في مذهب الأشعرى لأنها تبين لنا أن الجبر الذي يقول به في مذهبه جبر اختياري أو بعبارة أخرى جبر بني على اختيار الإنسان نفسه كما تبين أن الأشعرى لم يجوز أبداً أن يكلف الله أى إنسان بأى فعل مع عدم القدرة أصلاً عليه رغم أن الشهر ستانى قد روى ذلك عنه وزعم أنه وجده في مؤلف له<sup>(١)</sup>.

ولكن هذه القدرة التي أفاض الأشعرى في الحديث عنها غير خالقة عنده لأن الأفعال جميعاً مخلوقة لله كما سبق ومحال أن تكون أفعال الإنسان الاختيارية مثلاً مخلوقة لله وللعبد في وقت واحد لامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد . وأيضاً فإن قدرة العبد إذا كانت خالقة لأفعاله الاختيارية فلا بد أن يكون في استطاعتها أن تخلق غير أفعالها لأن قضية الإيجاد والإحداث واحدة ومحال أن يعطى الله قدرة على خلق ذلك الغير وإلا لحاز أن يخلق ما يودى إلى فساد الكون وهو باطل . وبذلك أبتعد الأشعرى عن تلك الفكرة التي كانت تبدو مضحكة في صدر الإسلام والتي جلبت أشنع التهم للمعتزلة وهي

---

(١) يقول الشهرستانى في كتابه المال والنحل صفحة ١٣١ . (وخلاف المعلوم مقدور الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطلق جائز على مذهبه للعلة التي ذكرنا لأن الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبق زمانين ففي حال التكليف لا يكون المكلف قط قادراً لأن المكلف لن يقدر على إحداث ما أمر به فاما أنه يجوز ذلك في حق من لا قدرة له أصلاً على الفعل فمحال وإن وجد ذلك متصوفاً في كتابه ) وقد علمت أن المنصوص خلاف ما ادعاه .

أن العبد خالق كخالقه بل أوسع اختصاصاً منه لأنه يخلق الخير والشر جميعاً .

ومع هذا فهذه القدرة وإن كانت غير خالقة فهي قدرة كاسبة : العبد يخلق نفسه لاكتساب الفعل وفي نفس الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل المخلوق بقدرة الله تعالى خلال قدرة الإنسان . وقدرة الإنسان هنا شرط أساسى لا بد منه لبروز هذه الأفعال على يد العباد ، ومعنى هذا أن الأشعرى قد وضع كسب الإنسان لأفعاله مكان خلقه لها كنصيب مصحح للثواب والعقاب في رأيه :

والفرق بين الكسب والخلق واضح فالخلق لا يستلزم صفة جديدة في الخالق والكسب يستلزم ذلك في الكاسب وأيضاً فإن الخالق يستلزم إحاطة الخالق بالمخلوق من كل وجه والكسب لا يستلزم ذلك بل يكفي فيه إحاطة الكاسب بالمكسوب ولو من وجه .

تلك هي المادة التي يمكن أن تؤخذ من كلام الأشعرى في تحديد الكسب أو بعبارة أخرى في تحديد نصيب الإنسان من الفعل فقد صرح الأشعرى في النص السابق بأنه لا بد ليتمكن صدور الفعل عن العبد من ضرورة تخلية العبد نفسه للفعل مع عدم الاشتغال بضده وهذا معناه أو على الأقل يستلزم أن تتوجه إرادته إليه وإذن لإرادة العبد جزء من الكسب في مذهب الأشعرى نفسه خلافاً لمن زعم أن هذا هو رأى

الماتريدية وحدها بل إن شئت فقل إن هذه الإرادة وحدها في مذهب الأشعرى هي حجر الزاوية في رأيه في الكسب لأن العبد إذا أراد الفعل وخلق نفسه له تعلقت إرادة الله به خلقاً فيمنحه القدرة الحادثة لتقبله فيتم الفعل بذلك من العبد كسباً فتكون قدرة الله لخلق الفعل وقدرة العبد لكسب الفعل وهذا يعنى في مذهبه أيضاً أن القدرة الحادثة شيء لا بد منه ليم صدور الفعل على يد العبد . والأشعرى بهذا يكاد يلتقى مع الفيلسوف الألماني « كانت » الذي حصر الخير في « الإرادة الحرة » التي تريد الخير والشر في « الإرادة الحرة » التي ترغب في الشر من الأعمال .

وهذا النصيب في رأى الأشعرى لا يتعارض مع عموم علم الله وقدرته وكذلك إرادته . لأن العلم مهمته الكشف لا الإبراز فالله يعلم بما سيكون من العبد بمقتضى شمول علمه وليس لذلك دخل في إرادة العبد وتقرير اختياره ولا يتعارض مع عموم القدرة لأن العبد لا يخلق في رأيه بل يكسب ويتلقى فقط وأخيراً لا يتعارض مع عموم الإرادة لأن الله يريد الفعل خلقاً والعبد يريده كسباً فجهتي الإرادتين منفكتان ولذلك جاز اجتماعهما على مراد واحد في وقت واحد من غير تعارض بينهما ، وهذا التفرقة بين جهتي الإرادتين ربما تعيّننا على حل هذه المشكلة . أعني مشكلة إرادة الله للشر . لأن الله يريد الشر من جهة الخلق وهو - أى الشر - ليس شراً من هذه الجهة

فالقتل نفسه من حيث ذاته ليس شراً وإلا لكننا أشراراً بقتلنا للقاتل والحاسوس مثلاً وإنما يصير الفعل شراً نظراً لإرادة من يجرى على يديه الفعل فإذا كان القاتل إنما يقتل لباعث شرير كسرقة أو تخلص من منافس مثلاً فالقتل في هذه الحالة يكون شراً وإذا كان يقتل كالإمام بباعث المحافظة على الشريعة وسلامة الوطن فإن القتل في هذه الحالة لا يكون شراً بل خيراً وإذا فاستطيع أن نقول إن الأشياء في ذاتها ليست خيراً وشرّاً من جهة خلقها ووجودها فإذا تعلقت بها إرادة الله من هذه الناحية فإن الله بذلك لا يصير شريراً ولا سفهاً وهذا معنى قولنا سابقاً إن الله يريد الخير والشر جميعاً ولكنه لا يريد الشر لأن يكون شراً له هو أى الله وإنما يريد له ليكون شراً لغيره أى للعبد الذى يريد هذا الشر باختياره . وأخيراً ألا يعتبر اختيار العبد وقصده خلقاً منه فيتناهى مع عموم القدرة ؟ . والإجابة على هذا أن اختيار الفعل تابع فى العبد لإرادته لا لقدرته فلا تنافى أصلاً .

---

## كلام الله تعالى

يحاول الأشعري بعد هذا أن يثبت أن كلام الله قديم مخالفاً بذلك المعتزلة الذين يقولون إنه حادث والأشعري يقدم في ذلك أدلة كثيرة عقلية وعقلية في كتابيه اللمع والإبانة مما لا يتسع المقام هنا لذكرها جميعاً ولذلك سنقتصر على ذكر بعض أدلته هنا مغفلين أدلته العقلية الصرفة لأنني أعتقد أنه ليس هناك دليل نقلي صرف يدل قطعاً على قدم كلام الله تعالى أو بعبارة أخرى على قدم القرآن .

يقول الأشعري . إن الله تعالى يقول : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فإذا كان القرآن مخلوقاً كما تقول المعتزلة فبمقتضى هذه الآية وأنها عامة في كل شيء مخلوق لا بد أن يكون هو أيضاً أي القرآن مخلوقاً بكلمة « كن » ولكن القرآن كلام الله تعالى ومحال أن يخلق الله تعالى كلامه بقوله « كن » لأن « كن » هذه تكون من كلامه تعالى فتتطلب لوجودها كلمة أخرى تخلق بها وهي « كن » أيضاً وهكذا إلى ما لا نهاية له من الأقوال ، وهذا فاسد لأنه يؤدي إلى عدم خلقه أصلاً لتوقفه حينئذ على وجود أقوال متسلسلة غير متناهية وهذا محال ، وإذا كان ذلك كذلك فكلام الله تعالى لا يمكن أن يكون مخلوقاً بقوله « كن » كبقية الأشياء الأخرى فهو إذن ليس بحادث بل قديم ، وأيضاً فإنه لو جاز أن يقول :

« كن » : لقوله وهو القرآن . لحاز أن يكون مريداً لإرادته وهذا فاسد في رأينا ورأى المعتزلة أيضاً « وإذا بطل هذا استحال أن يكون مخلوقاً » .

ولكن ألا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى : « أن نقول له كن فيكون » أنه يخلقه من غير أن يقول له في الحقيقة شيئاً وحينئذ فليس هناك محال في القول بخلقه لأن خلقه حينئذ لا يتوقف على وجود أشياء لا نهاية لها ؟ . يقول الأشعري في الرد على هذا : لو كان معنى « أن نقول له كن » أى نكوّنه ونخلقه من غير أن نقول له شيئاً لصح لقائل أن يدعى أن معنى قوله « أردناه » فعلناه من غير أن تكون هناك إرادة أصلاً فلماذا نمنع هذا في الإرادة ونقول به في الكلام ؟ ولا يصح الاعتراض في الإرادة بقوله تعالى : « جداراً يريد أن ينقض » على معنى أنه لا مانع في الإرادة أيضاً من أن يكون المقصود من قولنا « أردناه » فعلناه قياساً على هذه الآية فإن قوله تعالى : « يريد أن ينقض » معناه ينقض لأنه لا إرادة للجدار يقينا لأن هنا ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقي في قوله تعالى : « يريد » وفي قوله « أردناه » لا يوجد ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقي فيتعين لأنه لا يجوز أن تصرف الكلمة عنه إلى المجاز إلا لقريظة مانعة من إرادته .

ولكن ما هو القديم في القرآن . ألفاظه ومعانيه أم المدلولات فقط ؟ . يلزم الأشعري الصمت في الإجابة على هذا التردد إجابة

واضحة فيما هو معروف حتى اليوم من كتبه<sup>(١)</sup> ولكن الشهرستاني يقرر أن الكلام في رأيه إنما يطلق على المعنى القائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم وهذا المعنى ليس بمجروف ولا أصوات وإنما هو القول الذى يجده العاقل في نفسه ويجيله في خلقه عن أمور رآها أو سمعها وربما يكون حديثاً نفسياً بأمر أو نهى إلى غير ذلك وليس من الضروري أن يتحول هذا الكلام النفسى إلى كلام لفظى وإطلاق اسم الكلام على هذا النوع الأخير إما بالمجاز وإما باشتراك اللفظ عنده .

وعلى هذا القياس يكون لله تعالى كلام نفسى ليس بمجروف ولا صوت وهو واحد لا يتغير بتغير الاعتبار ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهذا الكلام النفسى هو القديم الأزلى القائم بذاته تعالى وهو الذى يطلق عليه أنه كلام الله حقيقة أما هذه الحروف والكلمات التى تقرأ بالألسن وتسمع بالأذان أو ما يطلق عليه اسم القرآن بطريق المجاز أو الحقيقة المشتركة فهو حادث ومع ذلك فهو معجز لفصاحته وبلاغته ونظمه<sup>(٢)</sup> .

#### (١) يعرف الآن من كتبه :

- ١ - الابانة • ٢ - اللع • ٣ - مقالات الإسلاميين •
- ٤ - رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام • ٥ - رسالة الإيمان •
- ٦ - جملة قول أصحاب الحديث ولأئمة في الاعتقاد •
- ٧ - رسالة كتب بها إلى أهل الثغر •

#### (٢) نهاية الاقدام ص ٣٢٠ -



وبهذا وافق المعتزلة في قولهم إن كلام الله حادث لأنهم لا يعنون بهذا سوى ما تركب من الأصوات والحروف التي تتألف منها الكلمات ولا يثبتون كلاماً نفسياً ثم يدعون حدوثه بعد هذا واذن فقد أصبح محل النزاع بينه وبينهم على مقتضى ما يرويه الشهرستاني وغيره هو إثبات المعنى النفسى أو نفيه<sup>(١)</sup>.

### الرؤية :

ولكن ما رأى الأشعرى في الرؤية وهل يوافق المعتزلة أم يخالفها في القول باستحالتها . يقول الأشعرى ولماذا نحكم بأنها مستحيلة على الله والله لا يستحيل عليه شيء إلا ما أدى إلى حدوثه أو إلى حدوث معنى فيه أو إلى تشبيهه وقلبه عن حقيقته أو تجويره وتكذيبه ، وليس في القول بجواز الرؤيا إثبات شيء من ذلك فليست الرؤية مستلزمة للحدوث لأن المرئى ليس مرئياً لأنه محدث وإلا للزم على ذلك رؤية المحدثات جميعاً . وليس في القول بجوازها إثبات حدوث معنى فيه بدليل أننا نرى الألوان ولا يستلزم ذلك حدوث معنى فيها لأننا إذا سلمنا بحدوث معنى فيها ناشئ عن الرؤية فلا بد أن يكون هذا المعنى هو الرؤية نفسها وهذا يستلزم أننا إذا رأينا الميت حدثت فيه تلك الرؤية فتجتمع الرؤية الموت وهو باطل وأننا إذا رأينا عين الأعمى حدثت فيها الرؤية فتكون

---

(١) المواقف للإيجي ص ٢٩٤ .

الرؤية مجامعة للعمى وهو بين الاستحالة ، كما أن الرؤية لا تستلزم تشبيه الله بخلقه لأننا نرى السواد والبياض فلا يشابهان نتيجة لرؤيتنا : لهما كما لا تستلزم قلبه عن حقيقته لأن السواد لا ينقلب بوقوع الرؤية عليه إلى البياض مثلاً ولا البياض إلى السواد ، وكذلك ليس يلزم من رؤيته أن يكون جائراً أو كاذباً لأننا نرى من هو جائر ومن ليس بجائر ونرى من هو ظالم ومن ليس بظالم وإذن فليس في إثبات الرؤية والقول بجوازها على الله ما يستلزم إثبات محال عليه <sup>(١)</sup> .

ولكن هذا الدليل يجرى أيضاً في اللمس والذوق والشم لأنه ليس في إثبات شئ منها والقول بجوازه ما يستلزم محالاً على الله من تلك المحالات المذكورة فهل معنى ذلك أن الله يلمس ويلدق ويشم أيضاً ؟ .

يقول الأشعري . لا شك أن اللمس والذوق وكذلك الشم مما يؤدي إلى حدوث معنى فيه ، لأن اللمس ضرب من المماسات والذوق هو اتصال اللسان واللهوات بالشئ الذي يراد ذوقه والشم هو اتصال الخيشوم بالمشوم وليس من شك في أن الماسة واتصال اللسان أو الخيشوم به مما يؤدي إلى حدوث معنى فيه اللهم إلا أن يخلق الله له في تلك الجوارح إدراكاً من غير أن يتوقف على تلك الماسة وهذا الاتصال فذلك جائز لأن هذا لا يؤدي إلى حدوث معنى فيه « والأمر في التسمية إلى الله تعالى إن أمرنا أن نسميه اسماً وذوقاً وشماسميناه وإن منعنا امتنعناه » <sup>(٢)</sup> .

• (٢) المص صفحة ٤٨

• (١) المص صفحة ٤٧

ولكن إذا كانت الرؤية جائزة فما الدليل على وقوعها للعباد في الآخرة ؟ يقول الأشعري : الدليل على ذلك هو النصوص التي وردت بوقوعها يوم القيامة فحيث قد أخبرت عن وقوعها وهي جائزة فيجب حمل هذه النصوص على الحقيقة كما يجب التصديق بوقوعها تبعاً لذلك ، وإذا كنتم تريدون النصوص فإليكم بعضها : يقول الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » فإن معناها رائية لأن النظر إذا قرن بالوجه فعناه نظر الوجه ونظر الوجه هو الرؤية التي تكون بالعين وعلى هذا فلا يصح تفسير « ناظرة » بمنتظرة كما لا يصح تفسيرها بمعبرة لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ولا تفسيرها بمنتظرة راحة كما في قوله تعالى : « ولا ينظر إليهم » لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه . أما قوله تعالى في آية أخرى : « لا تدركه الأبصار » فعناه في الدنيا دون الآخرة للجمع بين النصين فالقرآن لا يتناقض وليس من الضروري أن نلجأ إلى هذا التأويل في قوله تعالى : « لا تأخذه سنة ولا نوم » كما يعترض بذلك البعض لأن الله لم يقل لنا في آية « إن السنة والنوم تأخذانه » وفي آية أخرى لا تأخذانه حتى نضطر إلى تأويل ذلك بقولنا أن النصين المتعارضين يعودان إلى وقتين مختلفين .

وإذا ادعى المعتزلة أن تأويل النص المثبت للرؤية واجب لأننا لا نرى إلا ما كان جوهراً أو عرضاً قلنا لهم وكذلك يجب تأويل ما يفيد أن الله خالق وفاعل لأننا لم نر فاعلاً إلا إذا كان جسماً والله ليس بجسم عندنا وعندكم بل يجب إنكار أن يكون الله موجوداً لأن الموجود

كما نشاهده إما جوهر أو عرض والله ليس كذلك في رأينا  
ورأيكم . وما دام الفاعل فاعلا ليس لجسميته والموجود موجوداً ليس  
لجوهريته أو عرضيته فكذلك الشيء لا يرى بسبب أنه جسم أو جوهر  
أو عرض وإنما يرى بسبب أنه موجود فقط<sup>(١)</sup> وما دام الله موجودا  
ورؤيته لا تؤدى إلى إثبات نقص له أو محال عليه وما دام الله قد أخبر  
عن وقوع هذه الرؤية للمؤمنين من عباده يوم القيامة فيجب الإيمان  
; بذلك واعتقاده خلافاً للجهمية والمعتزلة .

## الايمان

لإكمال هذه الصورة الموجزة عن مذهب الأشعرى يحسن بنا أن نشير أيضاً إلى آرائه في الإيمان والبعث وأخيراً في الخلافة .

يقول الأشعرى : قال الله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » ولذلك أنزل الله القرآن : « بلسان عربى مبين » مراعاة لمن نزل إليهم . وإذن فالمرجع في معرفة مدلول القرآن هم أهل اللغة التى نزل بها وقد أجمعوا على أن معنى الإيمان هو التصديق : قال الله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » أى بمصدق لنا وإذن فيجب تبعاً لذلك أن يكون معنى الإيمان فى الإسلام « هو ما كان عند أهل اللغة إيماناً وهو التصديق <sup>(١)</sup> بالله تعالى » وإذن فالفاسق يعتبر مؤمناً لأنه مصدق — وفى ذلك خلاف المعتزلة — ولكنه يعتبر فاسقاً أيضاً بسبب فسقه وكبيرته وإذن فمن الممكن الجمع بين صفتى الفسوق والإيمان فى شخص واحد وهو ما لا يقول المعتزلة به .

وكيف يعارضون فى وصف الفاسق المصدق بالإيمان وقد أجمع أهل اللغة التى نزل بها القرآن على أن من كان منه ضرب فهو ضارب

ومن كان منه قتل فهو قاتل ومن كان منه تصديق فهو مصدق ومن كان منه إيمان فهو مؤمن وقد كان من الفاسق إيمان وتصديق وإذن فلا بد أن يكون مؤمناً ومصدقاً . وكيف تجرؤ المعتزلة بذلك على الخروج على رأى الأمة التى أجمعت قبل ظهور واصل رأس هذه الفرقة على أن مرتكب الكبيرة إما كافر وهو رأى الخوارج أو مؤمن وهو رأى الجمهور وأهل الاستقامة . وكيف يبطل حدوث الزنا أو القتل بعد التوحيد مثلاً اسم الإيمان بالنسبة للفاسق مع أن الإيمان تصديق والتصديق لم يفارقه ولماذا نسمى الفاسق فاسقاً لارتكابه ما يؤدى إلى الفسوق ولا نسميه مؤمناً لتصديقه بما جاء الرسول به وإذا كان من غير المعقول أن يوجد فسق ولا فاسق فهل من المعقول أن يوجد إيمان ولا مؤمن . ومعنى ذلك فى مذهب الأشعرى أن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان وأن من مات من غير أن يتوب بعد أن ارتكب كبيرة فهو إلى الله إن شاء عذبه بكبيرته وإن شاء عفا عنه فقد روى أن شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم هى لأهل الكبائر من أمته (١) .

ولكن ماذا يصنع الأشعرى فى هذه الآيات — وهى كثيرة — التى وردت فى الوعيد والتى تدل فى رأى المعتزلة على أن كل من يرتكب كبيرة فسوف يكون فى النار حتماً . قال تعالى : « إن الفجار لى بحجيم » وقال أيضاً « ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً »

---

(١) الابانة ص ٦٩ .

وقال تعالى : « الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » ؟ يقول الأشعرى في الإجابة عن ذلك أن لفظ ( الفجار ومن يفعل والذين يأكلون ) مثلاً يحتمل أن تقع على الكل كما يحتمل أن تقع على البعض وإذا ادعى إنسان بأن صورة هذه الألفاظ إنما هي للكل حتى تأتي دلالة البعض لم يكن بهذا الادعاء أولى ممن ادعى العكس وقال إن هذه الألفاظ تدل على البعض حتى ترد دلالة الكل بدليل أن الإنسان منا مثلاً يقول لقبي الفجار بما كرهت وهو لا يريد جميع الفجار قطعاً على أن المعتزلة أنفسهم إذا أصرروا على ذلك فهم معارضون بالآيات التي وردت في الوعد لا الوعيد لأنها تفيد أن جميع من جاء بالحسنة مثلاً سوف يكون آمناً من فزع يوم القيامة سواء ارتكب كبيرة أو لم يرتكب بدليل قوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون » فإن قالوا أن « من » للعموم ناقضوا مذهبهم وإن قالوا إنها للبعض هنا فإذاً ليست نصاً في الكل وهذا ما ندعيه . فإن قالوا إن آيات الوعيد عامة وآيات الوعد خاصة قلنا لهم لعل الألق بمجوده وكماله أن نعكس الآية فنقول إن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة . وماذا يصنع المعتزلة في تلك الآيات التي تدل على أنه لن يدخل النار إلا الكافر المكذب إذا أخذت على عمومها ؟ مثلاً قول الله تعالى : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ) فلو كانت كلمة ( كلما ) عامة ومراداً بها الكل للدل هذا على أن كل من يدخل

النار فسوف يسأل وأن كل من سئل فسوف يعترف بتكذيبه للرسول وعدم إيمانه بهم . وإذن فهذه الألفاظ التي تفيد العموم كما تدعى المعتزلة هي في الواقع لاتفيد العموم أو الخصوص بحسب ذاتها وإنما تفيد الكل إذا وجدت قرينة الكل وتفيد البعض إذا وردت قرينة البعض وإذن فلا دلالة فيها على أن مرتكب الكبائر سيكون في النار قطعا كما يزعم هؤلاء المعتزلة .

### البعث :

يقي بعد ذلك رأيه في البعث والخلافة ورأيه في هاتين المسألتين بسيط وواضح .

فالأشعري في البعث يتبع منهجه في الرؤية فيبرهن أولا على جوازه ثم على وقوعه فالله قد خلق الخلق أولا على غير مثال سبق وهذا ما يسلم به المسلمون قاطبة . وإذا كان قد خلقه أولا ابتداء فن الممكن عقلا أن يخلقه بعد عدمه خلقا آخر لأن الخلق في الإعادة كالخلق في الابتداء بل ربما كان بحسب مقاييسنا البشرية أهون في البدء منه في الإعادة وإن كان البدء والإعادة مستويان أمام قدرته فليس أحدهما بأهون من الآخر بالنسبة إليه . يقول تعالى : « أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » . ويسوق الأشعري أيضا في التدليل على الإمكان تلك الآية التي ذكرها قبل ذلك والتي أشرنا إليها في منهجة أعني قوله تعالى : « الذي جعل لكم



من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون » « فجعل ظهور النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته دليلاً على جواز خلقه الحياة في الرمة البانية والعظام النخرة وقدرته على خلق مثله » <sup>(١)</sup> كما ذكرنا .

وإذا كانت الإعادة ممكنة عقلاً والله تعالى يقول : « وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده » « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » فمن الواجب التصديق بها لأن النص إذا ورد في أمر ممكن وجب حمله على الحقيقة ولا يجوز العدول به إلى المجاز إلا لقرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي . ولكن الفلاسفة فيما بعد قد قالوا إن إعادة المعلوم ممتنعة بداهة وعلى ذلك فيجب تأويل النص لوجود قرينة تحيل المعنى الحقيقي فإذا قال الأشعري في الرد على هذا الاعتراض ؟ هل كان من رأيه في بعث الأجسام أن يكون ذلك عن عدم أم عن جمع للأجزاء الأصلية كما ذهب إلى ذلك المحققون من أتباعه ؟ الواقع أنه لا يعرف للأشعري رأى في ذلك وأكبر الظن أنه لم يشتغل بالبرهنة على أن إعادة المعلوم ممكنة كما أنه لم يصادف ضرورة تلجئه إلى تحديد رأيه في البعث وهل هو عن عدم أو جمع لأن خصومه الرئيسيين كانوا هم المعتزلة وكانوا يسلمون بحشر الأجساد وحدث العالم فلم يصطدموا بالأشعري في ذلك وإنما اصطدم بذلك أتباعه كالغزالي والرازي يوم قال فلاسفة الإسلام بعد ظهورهم بالبعث الروحاني مع القول بأزلية العالم وأبديته .

## الخلافة

واخيرا يحاول الأشعري البرهنة على صحة خلافة أبي بكر رضى الله عنه فيقول : إن الأمة قد انقسمت في الرأى بعد موت النبي إلى ثلاث فرق : فرقة ترى أن أبا بكر كان هو الأحق بالخلافة من غيره ، وفرقة ترى مثل ذلك للعباس ، وأخرى تقرر أن عليا كان أحق الجميع بها ، على حين أننا نرى عليا والعباس قد بايعا أبا بكر وانقادا لأمره وقالوا له : يا خليفة رسول الله ومعنى ذلك أن الأمة كلها قد بايعته بالخلافة ولا يجوز أن تجمع الأمة على ضلالة .

وليس لقائل أن يدعى في ذلك معارضة على والعباس الباطنة لأن هذا الاحتمال موجود في كل شيء قد أجمعت عليه الأمة فإنه من الجائز أن يكون هناك بعض الأفراد ممن يحملون في أعماق نفوسهم معارضة مستترة فلا يحكم بصحة الاجتماع على شيء وإذن فلا يصبح الاستماع إلى هذا القرض وحيث كانت الخلافة لا تخرج عن هؤلاء الثلاثة بإجماع الأمة وقد بايعه العباس وعلى في كافة المسلمين وليس عندنا دليل على معارضتهم في إمامته فهو إذن إمام مفروض الطاعة .

وليس ذلك فحسب فان القرآن نفسه قد نص على خلافته ودل على خلافة خليفته عمر رضى الله عنه . فإن الله تعالى قد قال في حق من تخلفوا عن الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم : « قل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا » وقال في آية أخرى : « قل للمخلفين

من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا » فإن معنى الآية الثانية ندب لهم للخروج مع من سيدعوهم إلى قتال هؤلاء الموصوفين بأنهم أولى بأس شديد وعدة لهم بالأجر الحسن والعطاء الجزيل ، ومعنى الآية الأولى أنه محرم عليهم الخروج للجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذن للداعى الذين أمروا بالخروج معه ليس هو النبى صلى الله عليه وسلم بل غيره . فمن هو هذا الغير الذى أمروا باتباعه ؟

يقول الأشعرى إن الناس قد اختلفوا فى تفسير قوله تعالى « قوم أولى بأس شديد » فقال بعضهم هم فارس والروم وقالوا البعض الآخر هم أهل الإمامة فإن كانوا أهل الإمامة أو الروم فقد قاتلهم أبو بكر رضى الله عنه فيكون هو الداعى الذى أمروا باتباعه وفى ذلك دليل على صحة إمامته . وإن كانوا فارس فقد قوتلوا فى عهده وظفر بهم عمر بعد وفاته ، فإن كان المقصود بالداعى من يبدؤ القتال معهم صحت خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، وإن كان المقصود بالداعى من يظفر بهم فقد صحت خلافة عمر ، وفى صحتها صحة خلافة أبى بكر رضى الله عنه لأنه هو الذى عقدها له . وليس من شك فى أن المقصودين بقوله تعالى : « لن تخرجوا معى أبدا » هم بعينهم المقصودون بقوله تعالى : « استدعون إلى قوم أولى بأس شديد » بدليل قوله تعالى بعد ذلك : « وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما » . وإذن فخلافة أبى

أبي بكر صحيحة بدلالة القرآن وبالإجماع فليس لمدع أن ينكر صحتها بعد ذلك كما أنه ليس لإنسان أن يقول إن النبي قد نص على إمامة غيره لأنه لا يجوز إمامة من نص النبي على غيره ليكون خليفته . بل من الواجب أيضا أن نعرف بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على أن يكون أبو بكر خليفة من بعده بدليل أن أبا بكر نفسه قال لعمر يوم السقيفة : « ابسط يدك أبايعك » وما كان له أن يقول هذا القول إذا كان النبي عليه السلام قد نص على خلافته ۝

وإذا كانت خلافة أبي بكر رضى الله عنه صحيحة وقد أوصى لعمر رضى الله عنه بالخلافة فخلافة عمر لابد أن تكون صحيحة أيضا لأنها عقدت له بوساطة خليفة شرعى .

وإذا كان عثمان رضى الله عنه قد اختاره من عيנם عمر رضى الله عنه لاختيار الخليفة فهو صحيح الخلافة أيضا لأنه كان مختارا بوساطة من اختارهم الخليفة الشرعى لاختيار الخليفة من بينهم .

وعلى ذلك كان صحيح الخلافة لأنه اختير بوساطة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم سكان المدينة ۝

وعلى ذلك فكل واحد من الخلفاء الراشدين كان إماما مفروض الطاعة وكانت خلافته صحيحة . رضى الله عنهم وأرضاهم .

## آراء المستشرقين حول الأشعرى والرد عليها

وبعد فقد اعتمد المستشرقون في تصوير مذهب الأشعرى وفهمه على كتاب الإبانة وحده فقادهم ذلك إلى نتائج علمية أصبحت الآن في أشد الحاجة إلى المناقشة . فقد زعموا بعد دراسة الأشعرى في كتابه هذا :

١ — أنه لم يكن ناضج التفكير ولا واضح المذهب وعجبوا لهذه الشهرة التي واثته وتساءلوا كيف استطاع الأشعرى مع ذلك أن يمكن الإسلام من اتخاذ مكان وسط بين النصبيين والعقلين .

٢ — وقد جرحهم ذلك إلى البحث في أسباب هذه الشهرة وتعليلها بعيدا عن مذهبه فردها بعضهم إلى شخصيته الروحية وقدرته على الجدل كما ردها غيره إلى رغبة الأمة في قبول طريقته بقطع النظر عما استلزمته من نتائج في مذهبه .

٣ — وأيضا فقد جرحهم ذلك إلى عقد المقارنات بين الأشعرى من ناحية وبين الأشاعرة من ناحية أخرى ثم حكموا بعد ذلك بوجود هوة أو خلاف كبير بينه وبين من تبعه من أنصاره في الرأي ؛ وأنا لم أعتمد في تصوير مذهب علي كتاب الإبانة وإن كنت لم أهمله بل اعتمدت — كما يرى القارئ — على جميع ما كتب ومن

بينها مخطوط للأشعري هو كتاب « اللمع » الذى كان معروفا لأغلب المستشرقين قبل كتابتهم عن الأشعري ولكنهم قصرُوا في قراءته واستشارته فيما نغض عليهم من مذهبه ولو فعلوا هذا بالإضافة إلى بقية كتاباته الأخرى وما كتبه الثقات عنه لسارعوا من غير شك إلى تغيير ما كتبوه عنه ولقد تداركت ما فاتهم ولذلك لا أتردد القول بأن جميع نتائجهم العلمية المتعلقة بالأشعري كانت نتائج خاطئة وسأشرك القارئ معي في البرهنة على هذه الحقيقة :

١ — فليراجع القارئ بنفسه ما كتبه الأشعري في إثبات أن العجز أو الترك ليس أحدهما ضدا للفعل وأن علم الله واحد ، والأدلة التي ساقها لإثبات أن العبد ليس خالقا لأفعاله وأن قدرته كاسبة لا خالقة وأنها تنشأ مقارنة للفعل ومن أجل الفعل لا تتأخر عنه ولا تتقدم عليه ثم ليقرأ رأية الصريح في التنزيه والكسب ثم ليقل بعد ذلك إذا شاء إن الأشعري كان ضحلا التفكير أو مختلط المذهب فإنه سيجد من نفسه ما يكذبه في ذلك .

٢ — أنا لا أنكر أن ماساقه المستشرق وات<sup>(١)</sup> من تعليله لنجاحه بشخصيته الروحية وقدرته الجدلية وطيبة عنصره كان له أثر كبير في نجاحه فإن انحداره من بيت عربي أصيل وما عرف به من تقوى وزهادة أدى إلى ازدياد الحب له ومن ثم إلى الإقبال على استماعه

---

(١) في كتابه القضاء والقدر في صدر الإسلام ص ١٤٩ لندن سنة ١٩٤٨ م .

فكان ما كان من تعلق الناس به ولكنى أقرر أيضا أن نجاح مذهبه لا يعتمد على هذه الأمور الخارجة عن مذهبه ولكنه يعتمد على ما فى المذهب نفسه من عقائد فإن الأشعرى لم يقل بتعطيل الصفات ولم يجعل من الإنسان إلها كما فعل المعتزلة ، أوريشة فى مهب الرياح كما فعل الجهمية ، بل استطاع أن يضع بمذهبه النواة الصالحة لكل رأى معتدل فى الإسلام مما يتعلق بالعقيدة فنجاح المذهب يعتمد على ما فى المذهب من آراء أكثر مما يعتمد على نجاح صاحبه كاتبا ومحاضرا وداعيا له .

٣ — بقی أخيرا ما ادعاه المستشرقون من هوة خطيرة فى الرأى بين الأشعرى والأشعرية وهم معذورون فى ذلك إلى حد ما فقد كانت هذه فكرتى قبل الاشتغال بدراسة المذهب اعتمادا على كتاب الإبانة الذى اعتمدوا عليه وتصدىقا لتلامذة هؤلاء المستشرقين من المصريين الذى يحلوا لهم أن ينقلوا آراء أساتذتهم من غير تمحيص ، ولا مناقشة .

وكل ما أرجوه من القارئ فى رد هذا الادعاء من المستشرقين وتلامذتهم أن يقارن بين تلك الصورة التى وضعها لتصوير المذهب معتمدا على كتب الأشعرى نفسه وبين كتاب العقائد النسفية الذى يدرسه الآن فى الأزهر أساتذته وطلابه على أنه ممثل لرأى أهل السنة والجماعة أو بعبارة أخرى الأشاعرة فربما يجد فرقا — وهذا حق —

— ١٣٤ —

ولكن هذا الفرق الذى سيجهده لا يمس أى فكرة أساسية فى مذهب الأشعرى الذى يتلاقى فى أفكار المدرسة الرئيسية مع أفكار تلامذته وأتباعه وإذن فليست هناك هوة بل وليس هناك اختلاف كبير .

ومع كل هذا فاللمذهب هئاته وربما كنت أفضل المعتزلة عليه فى بعض المسائل ولذلك كان من الواجب مناقشة المذهب بل ومقارنته بغيره وسنتولى ذلك فى الفصل التالى :

---



## الفصل الثالث

### الأشعرى ومعارضيه

والآن يحسن بنا أن نبدأ نقدنا له مع مقارنته بغيره من المعتزلة والفلاسفة بالتعليق على المنهج الذى اختاره والطريقة التى اتبعها :

يقول الأشعرى إن التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل فى تأييد ماورد به من حقائق أمر خاطئ لايقول به إلا كسول أو جاهل ثم يتبع ذلك قائلًا ومع هذا فالجهرى وراء العقل غير محوط بسياج من الشرع وبخاصة فى الآراء التى تتصل بالعقيدة أمر خاطئ أيضا بل يعتبر أشد خطأ وأكثر خطرا وإذن فمن الخير للحق فى ذاته وللجماعة التى تعمل على اكتشافه أن تتخذ فى ذلك منهجا وسطا يزواج بين العقل والنص حتى نتجنب الأخطاء التى تنتج عن الاعتماد على أحدهما .

هذا كلام يبدو حقا وصوابا ولكن على شرط أن يبقى نظريا لأنك إذا حاولت وضعه وضعا عمليا فسوف تصطدم لأول وهلة بسؤال [ يجب عليك قبل كل شئ أن تجيب عنه وهو أى الأمرين — أئى النص والعقل — سيكون هو الضابط والمرجع إذا تعارضا ؟ إذا قال الأشعرى أن النص هو الأصل ومهمة العقل هو تأييد مايفهم منه لغة مهما كانت الحقيقة التى يدل عليها فقد رجع بذلك إلى مذهب الحشوية

والمشبهة ، بل إلى ماهو شر منه لأنك ستحاول أن تثبت عقليا أن الله يدا ووجها وكرسيا وعرشا ، وقد لا يبدو ذلك مقبولا فيوئدى هذا إلى فقدان العقل والنص لقداستهما .

ولذلك فعقيدتى أن الأمام أحمد رضى الله عنه كان أعمق نظرا وأدق فكرا يوم أن حرّم استعمال طريقة المتكلمين في تأييد مذهبه الذى أخذه فقط من الكتاب والسنة فاحتفظ لهما بمكائتهما في النفوس التى تعتقد أن الله قد ارادهما لهداية البشر . وإذا قال الأشعرى إن العقل هو المرجع ومعنى هذا تأويل النص أو إنكاره إذا تعارض معه فقد رجع بذلك إلى منهج المعتزلة والفلاسفة الذين جعلوا العقل أولا والنص ثانياً ولذلك اضطر الأشاعرة الذين جاءوا من بعده إلى اختيار أحد الطريقتين وأخيراً نزلوا على رأى الفلاسفة والمعتزلة وقرروا أن ( النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل )<sup>(١)</sup> ثم عللوا ذلك بأن ( العقل أصل النقل لكونه موقوفا على إثبات الصانع وكونه عالما قادراً ففى إبطال العقل بالنقل إبطال الأصل بالفرع وفى ذلك إبطال الأصل والفرع جميعاً )<sup>(٢)</sup> .

وبذلك أصبح الخلاف منهجيا بين المدارس الثلاثة معدوما ولكن إلى أى مدى احترمت هذه المدارس المختلفة هذا المنهج الفعلى ؟ فى رأى

---

( ١ ) ( ٢ ) الحياى وعبد الحكيم فى حاشيتيهما على العقائد النسفية ص ٣٩٥ القاهرة

أن المدارس الثلاثة قد خالفته ، فالأشاعرة رغم اعتقادهم بأن الله مخالف للحوادث وليس ماديا مازالوا يؤكّدون إلى اليوم أن الله سوف يرى رؤية بصرية لعباده المؤمنين يوم القيامة ويبدّلون المجهودات العقلية الجبارة في سبيل إثبات أن الرؤية لا تستلزم المشابهة ولا المادية ، وهدفهم من كل ذلك رغم ادعائهم اعتبار العقل أولا هو احترام النصوص التي وردت بإثبات الرؤية في الآخرة مما يتطلب بحسب المنهج العقلي إثبات جوازها على الله أولا وإلا صرفت جميعها عن الحقيقة إلى معنى مجازي . وإذن فما زال النص في المذهب الأشعري هو المقدم غالباً ومهمة العقل ظلت كما كانت عند الأشعري مهمة تهدف قبل كل شيء إلى تأييد النص أو الدفاع عنه دفاعاً عقلياً . أما الفلاسفة فقد كانوا في احترامهم لهذا المنهج العقلي أقل ولاء من الأشاعرة . فإن الأشاعرة احتراما لهذا المنهج قد أولوا في الكتاب والسنة تلك النصوص التي وردت في الوجه واليدين والعرش مثلاً . ومعنى هذا التأويل أن العقل قد أخذ المكان الأول هنا والا لسلم الأشاعرة بالمعنى الحقيقي لهذه النصوص مع المشبهة وغلاة الحنابلة بينما نجد الفلاسفة قد قدسوا ما ورد عن أرسطو من نصوص فلسفية وآمنوا به على اعتبار أنها تمثل الحق الذي لا يمكن أن يتطرق الباطل إليه وفي ذلك يقول ابن خلدون بعد أن يتحدث عن أرسطو ومترلته من الفلاسفة : « ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب — يعنى الفلاسفة الإسلاميين — واتباع

فيها رؤية حذو النعل بالنعل إلا في القليل»<sup>(١)</sup> وإذا أردت دليلا على ذلك من كلامهم فارجع إن شئت لما قاله الفارابي في كتابه «الجمع بين آراء الحكميين أفلاطون وأرسطو» فقيه يقرر صراحة أن الخطأ لا يمكن أن يجوز عليهما لأنهما حكيمان لا ينطقان إلا بالحق ولذلك وجب التوفيق بين رأييهما لأن الحق لا يعارض الحق»<sup>(٢)</sup>.

ربما كانت المعتزلة هي أقرب هذه الفرق الثلاثة إلى احترام هذا المنهج والمحافظة عليه فانهم قد تكلموا في السنة التي تخالف العقل في رأيهم فأنكروها ورجعوا إلى آيات القرآن التي تتعارض مع أفكارهم والتي كانت وليدة التفكير العقلي فأولوها ومع ذلك فقد قرأوا الفلسفة اليونانية كما قرأها الفلاسفة الإسلاميون من بعدهم فلم يقدسوها كما فعل هؤلاء بل نقدوها واختاروا منها ما يلائم العقل وتركوا كل شيء وراء هذا. ارجع إن شئت إلى ما كتبه أبو هاشم الجبائي<sup>(٣)</sup> والملاحظ<sup>(٤)</sup> مثلا لترى أن المعتزلة لم يفتنهم أرسطو كما فتن غيرهم بل كانوا دائما إلى جانب العقل أو ما يعتقدون أنه عقل وإن اختلط ذلك عليهم بالوهم أحيانا فجرهم إلى بعض الأخطاء التي نشأت عن تطبيق المنهج ولم تنشأ عن إهمالهم للمنهج نفسه.

(١) المقدمة طبعة الخشاب ص ٢٩٧ .

(٢) ص ٤٣ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

(٣) يقول القفطي إن لأبي هاشم كتابا سماه المتصفح أبطل فيه قواعد أرسطو .

(٤) راجع كتاب الحيوان فسوف تجد فيه نقدا لاذعا لأرسطو في كثير من المسائل..

## الأشعرى والفلسفة

### وموقفه من فكرة القدم وفكرة البعث

يختلف الأشعرى في مذهبه مع الفلسفة الأرسطية التي اعتنقها الفلاسفة الإسلاميون فما بعد في فكرتين رئيسيتين الأولى قدم العالم والثانية البعث وحشر الأجساد .

ففي المسألة الأولى يحاول الأشعرى جاهدًا أن يبرهن على أن العالم حادث لأن الله في نظر الشرع خالق وليس ذلك فحسب بل خالق بالاختيار وليس من سبيل إلى إثبات ما ورد به الشرع والتصديق به إلا إذا برهنا في نظر الأشعرى على الحدوث ليتسنى عقلا كما ورد شرعا القول بالخلق عن اختيار .

يسوق الأشعرى في البرهنة على حدوث العالم دليله الذي يمكن وضعه في كلمات : وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض بل يوجد تلازم بينهما فلا يوجد الجوهر بدون العرض ولا العرض بدون الجوهر ولكن الأعراض بالمشاهدة متغيرة فهي إذن حادثة وإذن فالجواهر أيضاً حادثة لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمناً في الوجود كان بالضرورة حادثاً أيضاً .

يعترف الشهرستاني نفسه في مطلع كتابه نهاية الإقدام بأن هذا الدليل لا يتم للأشعرى ومن تابعه في الاستدلال به إلا إذا تم لهم أولاً

الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهاية لها لأنه لو لم يتم لهم هذا فللقائلين بالقدم أن يقولوا سلمنا بأن الجوهر ملازم للعرض ولكن ليس عرضاً بذاته يبقى معه ولكنه عرض ما يتعاقب على الجوهر واحداً بعد الآخر إلى ما لا نهاية فإذا قيس الجوهر إلى أى عرض من هذه الأعراض المتعاقبة يكون سابقاً عليه لا محالة وإن كان بحسب الكل لا يخلو من جوهر ما فيكون الجوهر قديماً بذاته والأعراض قديمة بنوعها حادثه بشخصها وهذا لا استحالة في القول به .

• حاول الأشاعرة بعد الأشعرى أن يردوا على ذلك وأن يثبتوا أن تعاقب الأعراض الشخصية على الجوهر إلى غير نهاية باطل وساقوا في ذلك أدلة كثيرة منها برهان التطبيق وبرهان التضاييف إلى غير ذلك ، ولكن هل نجحوا في الاستدلال على بطلان القول بحوادث لا نهاية لها ؟ يقول الإمام محمد عبده إن برهان التطبيق سفسطة <sup>(١)</sup> ، وبرهان التضاييف فيه تمويه وليست له صحة على أى وجه <sup>(٢)</sup> قرر ومعنى ذلك في رأيه أن القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التى لا نهاية لها ما زال إلى اليوم بحاجة إلى دليل صحيح . على أن الدليل الذى ساقه الأشعرى رغم محافظة كثير من أتباعه عليه وتمسكهم به يعتبر قاصراً — حتى على فرض

---

(١) حاشيته على البقائد المضدية ص ٣٧ القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦ .

صحته — من ناحية أنه لا يبرهن إلا على حدوث الأجسام الطبيعية التي تتوارد عليها الحوادث المتعاقبة أما الأجسام الثابتة — إذا كانت موجودة كما يدعى الفلاسفة — وكذلك المجردات فإن الدليل لا يتعدى إليها قطعا .

في رأيي أن الأشعري كان فذا وعميقاً لأنه قد لمس المشكلة التي أثارها الفلاسفة المسلمون فيما بعد وهي ما يترتب على القول بالحدوث من صفات لا تتفق مع كمال الخالق مما يستدعى القول بالقدم . ودليلهم في هذا يعود إلى أن الله تعالى لو لم يخلق أزلا مع قدرته على الخلق لكان عاجزاً أو تاركا وهذا بسبب استحالة الخلق بعد ذلك لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه . ومن ناحية أخرى فإن حبس الجود أزلا مع القدرة على بذله يعتبر بخلا وحبس العدل أزلا مع القدرة على إيجاده يعتبر جوراً ولكن هل أجاب الأشعري عن هذا الاعتراض ؟ قد أسلم معه بأن عدم الخلق أزلا لا يستلزم أن يكون الخالق عاجزاً لأن الإنسان قد يكون قادراً ومع ذلك لا يفعل فالمعجز نقیض أو مساو لنقيض القدرة . وقد أسلم أن عدم الخلق للجود والعدل أزلا لا يستلزم في الخالق بخلا ولا جوراً ، لأن الإنسان قد لا يكون عادلا كما قال الأشعري . إذا لم يكن قد فعل عدلا ومع ذلك لا يكون جائراً لأن الجور فعل الظلم وهو لم يفعله أيضا ، وكذلك لا يلزم أن يكون بخيلا إذا لم يخلق الجود أزلا . ليس من ناحية أنه لا يجب عليه شيء كما يقول الأشعري والبخل

لا ينشأ إلا عن ترك واجب فان البخل قد يثبت بمنع الخير ولو لم يكن واجباً وإنما من ناحية أن تأخير الجود أو الخلق قد يكون من مصلحة المخلوقين أنفسهم فنبهه للجود أزلاً يعتبر جوداً منه في هذه الحالة ٥

ولكنى لا أسلم مع الأشعرى أن عدم الفعل أزلاً لا يستلزم أن يكون تاركاً بل إذا لم يخلق الفعل أزلاً يكون تاركاً لا محالة وليس الترك المقابل للفعل هو فعل الضد كما يقول الأشعرى ويرتب عليه أنه لم يخلق هذا الضد أزلاً فلا يكون تاركاً في الأزل وإنما الترك المقابل للفعل هو عدم الفعل والفلاسفة لا يريدون أكثر من هذا فهم يقولون إذا ترك الفعل بمعنى أنه لا يفعل شيئاً فلماذا يفعل بعد ذلك ؟ إذا تجدد أمر فلا بد أن يعود ذلك إلى تجدد أمر في الخالق أو بسبب تجدد أمر في الخالق فيكون متغيراً فيكون حادثاً وهذا محال وإذا لم يتجدد أمر بقى العالم على الإمكان الصرف فلا يوجد كيف وهو موجود وإذن فلا بد من القول بالخلق أزلاً . ولم يستطع الأشعرى في رأي أن يجيب على ذلك بل ربما كان الجواب الصحيح من نصيب الغزالي الذى قال إنه لا يتصور الخلق حقاً بدون حدوث أمر ولكن حدوث هذا الأمر لا يستلزم تغيراً في الخالق لأن هذا الأمر هو حلول زمان الخلق الذى عينه الله أزلاً بإرادته القديمة فإذا حل هذا الموعد تعلقت القدرة بالإيجاد من غير تجدد شئ في الخالق جل وعلا وإن كان هذا الحل مع كونه أدنى إلى الصواب فلسفياً من كلام الأشعرى لا يخلو بحسب تفكيرنا الإنسانى



من صعوبة أيضا لأنه قبل خلق العالم لا يكون هناك إلا عدم صرف فكيف يتميز فيه وقت شروع ووقت ترك مع تسليم بأن الأمر بالنسبة للمخالق قد يكون يسيرا لأنه لا يعلم الأشياء عن طريق الأشياء نفسها فعلمه فعلى لا انفعالى :

ورغم كل هذه الصعوبات التى توجد فى استدلال الأشعرى ونفيه للقدم فأننى أعتقد أنه مصيب فى إصراره على القول بالحدوث فإن الفاعل وبخاصة الفاعل بالاختيار ما لم يتقدم زمنا على المخلوق فإن الخلق يصبح مستحيلا وغير مستطاع وليس ذلك رأى فحسب بل رأى أرسطو المعلم الأول أيضا الذى يقول صراحة : « ولعلل الفاعلية وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فهى مقارنة فى الزمان لمعلولاتها<sup>(١)</sup> ». ولعل هذا ما حملته على إنكار علاقة الخلق بين الله والعالم حين قال بقدم الأخير<sup>(٢)</sup> . فاذا قام الدليل العقلى على وجود الله وكونه خالقا فمن رأى أن التسليم بحدوث العالم يصبح لازما عقليا ونتيجة فلسفية قبل أن يكون قولنا يذكر لتأييد حقيقة دينية .

---

( ١ ) أرسطو ما بعد الطبيعة . مقالة اللام الفقرة ١٧٠٣ .

( ٢ ) وإن كان أرسطو نفسه يترف فى كتابه الجدل ( م ١ ص ٩ ) أن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أى التى تحتل قولين . يوسف كرم . الفلسفة اليونانية ص ١٤٧ القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

## موقفه من فكرة البعث

بقى بعد ذلك الفكرة الأخيرة وهى موقفه من الفلاسفة فى مسألة البعث وحشر الأجسام . فالأشعرى كما قررتُ سابقاً لم يعط هذه المسألة كثيراً من العناية لأنها لم تتخذ هذه الصبغة من الأهمية والخطورة إلا بعد أن ظهر الفلاسفة الإسلاميون فيما بعد .

يقول الأشعرى إن العالم سينتفى وسيعاد وهذا غير مستحيل لأن الله قد خلق العالم ابتداء فليس من المستحيل أن يخلقه لإعادة والأجسام كذلك ستعاد بعد فناءها لأن الذى أنشأها أولاً يستطيع بعثها ثانياً وفى ذلك يقول القرآن : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » ويقول أيضاً : « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحياها الذى أنشأها أول مرة » فهذا يفيد إمكان ذلك وحيث قد نطقت النصوص بوقوع ذلك : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » ، « وهو الذى يبدو الخلق ثم يعيده » فمن الواجب التصديق به فعقيدة البعث حق عقلاً ونقلاً .

ولكن الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد قالوا إن كلا الأمرين مستحيل أعنى تبديل السموات والأرض بغيرها حتى تكون صورة جديدة وعالم آخر وحشر الأجساد التى قد فنيت وزالت من الوجود أصلاً ، والدليل على ذلك أن عملية التبديل بالنسبة للسموات والأرض تتطلب

الخرق والالتهام بالنسبة للعالم العلوى وذلك مستحيل عليه علمياً لأن العلم قد قرر أن الأرض مركز العالم وأن الأفلاك تحيط بها وهى متسامتة لاخلاء بينها بل وتتحرك بالاستدراة الأمر الذى يجعل الحركة المستقيمة فى العالم العلوى مع ضرورتها فى التبديل متعذرة أما بالنسبة لحشر الأجسام المعدومة فهذا مستحيل بداهة لأن الذى عدم نهائياً لا يعود أبداً . وإذا كان الأمر كذلك فيجب تأويل النصوص الواردة فيها لأنها تصبح من الممتنعات العقلية التى اتفق الأشاعرة معنا على تأويل ما ورد فيها من النصوص الدينية .

الرد على الشبهة الأولى للفلاسفة الخاصة بتبديل السموات والأرض قد تكفل به العلم الحديث فهو يقرر اليوم خلافا لأرسطو وبطليموس اللذين اعتمد عليهما هؤلاء الفلاسفة فى ذلك أن الأجسام الفلكية لاوجود لها وأن الخلاء موجود بين الكواكب التى لا تتميز فى تركيبها عن العناصر التى تكون الأرض والتى لاثنأى الخرق والالتهام بل لعل الفلك الحديث يعتبر أدنى إلى تصديق الدين فالله سبحانه وتعالى يقول : « أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » فى ذلك إشارة لمن أراد أن يطبق الدين على النظريات العلمية إلى ما يقرره الفلك اليوم من أن الشمس كانت وحدها ثم بردت أطرافها وتقلصت فانفصلت الأرض وبقية الكواكب عنها وأخذت تدور حولها . ويقول القرآن أيضاً : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله

الذى أتقن كل شئ\* « أليس ذلك يدل لو أردنا الربط بين النص الدينى والفرض العلمى على أن الأرض متحركة . وإذا كانت الشمس غازاً متكاثفاً كما يرى بعض العلماء اليوم فهل يصح لنا أن نفسر بذلك قول الله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » : لست أعنى بذلك أن النظريات الفلكية اليوم صحيحة أو أنها تتفق مع القرآن ولكنى أقرر أنها على الأقل لا تعارضه وإذن فليست هناك استحالة علمية فى القول بتبديل السموات والأرض إلى خلق آخر بل لعل اكتشاف الذرة يجعل نهاية هذا العالم قريباً متوقعة .

أما الشبهة الثانية الخاصة بإعادة المعلوم بالنسبة لحشر الأجساد فقد تكفل بالرد عليها المتكلمون الذين ناقشوا مسألة الإعادة وهل هى جائزة أو مستحيلة ثم لجأ بعضهم على فرض التسليم للفلاسفة باستحالتها إلى تفسير البعث تفسيراً لا يصطدم بنص دينى ولا يتوقف على القول بأن إعادة المعلوم جائزة ، وذلك بأنهم فسروا فناء الأجسام بأنه عبارة عن تفرق أجزائها الأصلية كما فسروا البعث بالنسبة لها بأنه عبارة عن إعادة تركيب هذه الأجزاء مرة ثانية على نحو ملائم للعالم الآخر ، فالجسم الثانى هو الأول ولا خلاف إلا فى الشكل أو الهيئة فقط وهذا لا يجعلهم مختلفين بدليل أن الرجل الذى يرتكب ذنباً فى شبابه وأفلت من العقاب حتى تحول شبابه إلى شيب ثم ظفّرنا به بعد ذلك فإننا نعاقبه على هذا الذنب لأنه بذاته لم يتغير وإن تغيرت هيئته .

بقي بعد ذلك اعتراض الفلاسفة بأن القول بمحشر الأجساد معناه أن الإنسان في الآخرة لن يصل إلى كماله الذي ينبغي له لأن كمال الإنسان بما هو إنسان في أن يصير عقلاً محضاً والأجساد تحول دون الحصول على هذه الغاية ٥

وللإجابة على ذلك نقرر أن كمال الإنسان بما هو إنسان في أنه لا يصير عقلاً محضاً فإن كمال الشيء معناه أن يحصل على أكمل صورة ممكنة في حدود نوعه لا أن ينقلب إلى نوع آخر وعلى ذلك فكمال الإنسان في أن يظل إنساناً له روحه وجسده مع تفضيل الأولى والعناية بها أكثر من الجسد لا أن يستحيل إلى عقل محض فيفنى في نوع آخر وهذا ليس كمالاً للنوع بل فناء له ٥

وعلى ذلك فرأى أن كل ما يتصل بالبعث من حقائق ليس مستحيلاً. وإذا كنا نصدق حقاً بما ورد فيه من نصوص فمن الواجب أن نصدق بكل ما جاء به مما يتصل بوقوعه وكيفية ٥

---

## الأشعري والمعتزلة

### والفلاسفة في مشكلة الصفات

نحن الآن مع الأشعري في خلافه مع المعتزلة الذين وافقوا الجهمية وتابعهم الفلاسفة في القول بنى الصفات :

يقول الأشعري - وهو في رأي محق- : إن الأفعال المحكمة التي صدرت عن الخالق جلّ وعلا حين دلت على أنه عالم مثلاً أو قادر دلت على علمه وقدرته إذ ليس معنى العالم سوى من له علم موجود وليس معنى القادر سوى من له قدرة حاصلة ومن لم يعلم لإنسان ما علماً أو قدرة موجودة يستطيع القول بأنه عالم أو قادر ، وإذن فعلم الله وقدرته وكذا بقية صفاته الذاتية أمور وجودية بل وأزلية كما سبقت البرهنة على ذلك .

يقول خصوم الأشعري ومن تابعهم<sup>(١)</sup> من أنصاره : إن ذلك يفيد ثبوت هذه الصفات للخالق سبحانه ولكنه لا يفيد وجوديتها فإن العلم وكذلك القدرة من الجائز جداً أن يكونا عبارة عن الذات من جهتين مختلفتين ؛ فالعلم عبارة عن الذات من ناحية تعلقها بالمعلومات كشفاً

(١) انظر في ذلك الحياى وعبد الحكيم وحاشيتيها على العقائد النسفية صفحة ٢٥٥ ،

والقدرة عبارة عن الذات من ناحية تعلقها بالمقدورات خلقا فلا يوجد هناك إلا الذات فقط أما هذه الصفات فهي اعتبارات لها . ورأى أن هذا الاعتراض غير مصيب لأن الذات إذا كانت واحدة وليست لها صفات وجودية متخالفة لم تصلح علة لهذه الآثار الوجودية المتغيرة والاختلاف الاعتباري بين الذات ونفسها الناشئ عن اختلاف تعلقها بالأشياء المتميزة لا يصحح علة للاختلاف الحقيقي الموجود بين المعلومات والمقدورات مثلا . وإذن فلا بد من القول بوجود صفات قائمة بالذات ، متميزة بعضها عن بعض حتى تكون كل صفة علة وجودية لهذه الآثار الوجودية الخاصة بها :

ولكن القول بالوجودية والأزلية يؤدي إلى القول بتعدد القدماء مما يناقض الوحدة الواجبة لله تعالى . يقول الأشعري في ذلك مجيبا — وهو في رأي مصيب أيضا — إن الموجود معنا في ذلك ذات وصفات لآذوات متعددة وهذا لا يناقض وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر أو بعبارة أخرى ذات أخرى تشاركه في هذا الوجود ، والصفة وإن غايرت الموصوف وجودا ومفهوما لا يصح القول بأنها ذات أخرى منفصلة عن الذات التي تقوم بها ، وعلى هذا إذا قلنا إن هذه الصفات ليست عين الذات فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها ، وإذا قلنا إنها ليست غير الذات فإنما نعى بذلك أنها ليست ذوايا منفصلة عنها حتى تؤدي إلى نفي الوحدة عن الله جل وعلا .

ومن هنا ندرك أن قول الأشعرى أنها ليست عينه ولاغيره ليس  
 جعاً بين التقيضين وليس موجبا للسخرية كما يدعى كثيرون فإن  
 الأشعرى بهذا التفسير مصيب وهو بذلك يوافق العرف واللغة فإن  
 من يخبر بمحضور انسان واحد فقط يخبر بمحضوره مع صفاته فدل ذلك  
 على أن الصفات لاتغاير الذات وإلا للزم على ذلك النص عليها في الاخبار  
 ولكن إذا سئل ذلك المخبر عن صفة القادم وذاته هل هما متحدان—  
 مفهومهما ووجودا فلاشك أنه يجيب نفياً فالأشعرى بهذا القول في رأي  
 يعتبر مصيباً في قوله وعميقاً في تفكيره .

ولكن هذا الوجود المدعى للصفات يؤدي إلى كونها ذوات متميزة  
 في نفسها ومخالفة للذات أيضاً مما يؤدي إلى منافاة الوحدة قطعاً وذلك  
 لأن هذه الصفات الوجودية إذا كان وجودها بالذات — اعنى ذات  
 الله — جل وعلا فهي ممكنة فقط إن وجدت أزلا على طريق العلية  
 وهي حادثة إن وجدت بعد ذلك على طريق الخلق اختياراً والله ليس  
 بمحل للممكن الصادر أزلا عنه لأن ذلك الممكن حادث في ذاته والله  
 لاتقوم به الحوادث كما أنه ليس بمحل للحادث ذاتاً وزماناً على فرض  
 أنها لم توجد أزلا . ومن ناحية أخرى فكيف يخلق الله قدرته مثلا على  
 طريق العلية أو الحدوث وهو قبل اتصافه بها ليس قادراً .

وإذن فليس من الممكن إذا كانت موجودة أن يكون وجودها  
 من الله سبحانه بل يجب أن يكون وجودها من ذاتها فتكون ذاتها



مستقلة في إيجادها فلا تكون صفة بل ذاتا وهي كثيرة فتعدد الذوات القديمة مما يتنافى مع الوحدة وهذا محال والواقع أنني في حياتي العلمية كلها لم أعارضها يقوم على التليس بين الأشياء مثل هذا الاعتراض رغم ما يشتمل عليه من مقدمات يخيل للانسان أنها مسلمة بل وصحيحة . وحقيقة الأمر أننا حين رأينا العالم عاجزاً عن تفسير نفسه بنفسه حكم العقل بوجود إله خالق له صفات الخلق وهذا الإله مع صفاته لا بد أن يكون أزلياً وإلا لاحتاج إلى خالق آخر ويتسلسل فحقيقة الصفات أنها واجبة مع الذات أو بعبارة أخرى لا بد من الإيمان بخالق له صفاته أزلا فالخالق وصفاته قد وجدا شيئاً واحداً أزلا فلا يصح بعد ذلك الفصل بينهما تفكيراً حتى يقال هل هي موجودة بالذات أم بذاته لأنها موجودة بوجود الذات ومع الذات أزلا . ولا يصح القول مثلاً بأن الله قبل إيجادها للقدرة لم يكن قادراً فكيف أوجدتها لأن الله وقدرته قد وجدا معاً أزلا على أنهما كائن واحد لا بد من الإيمان به بما يشتمل عليه من صفات قد وجدها أزلا لتفسير كيفية وجود هذا العالم وعلى ذلك فالقول بوجودية الصفات لا يستلزم حدوثها أو كونها ذوات قائمة بنفسها .

ولكن ألا يؤدي ذلك إلى كون الله جل وعلا مركب والتركيب علامة الحدوث لما يشتمل عليه من احتياج المركب إلى اجزائه : وهذا الاعتراض في رأيي يشبه سابقه لأن التركيب حكم مادي يتعلق بالأشياء المادية على معنى أننا نحكم جز ما بأنه إذا ضم جزء مادي إلى جزء مادي

كان المجموع مركبا ولكن مارأى المعتزلة ومن وافقهم . على القول بنى الصفات فى أن الله على رأيهم مجرد عن المادة وصفاته كذلك، ومعنى أنه مجرد عن المادة أن أحكام المادة لا تجرى عليه، وإذن فلا يلزم من القول بالصفات التركيب فى ذاته لأن التركيب أمر مادى يتعلق بأشياء مادية والله يخالف المادة والمادى فى جميع الصفات .

ليس معنى ذلك أننى لا أحس بما فى هذا الموضوع الذى لأرى ضرورة<sup>(١)</sup> لبحثه من صعوبة ولكنى أعتقد أن موقف الأشعرى منه إن لم يكن هو الصواب — ورأى أنه الصواب — فانه لا يزيد عن غيره تعقيداً وضعفاً فإذا فعل المعتزلة والفلاسفة فى هذه الصفات حتى جعلوها عين الذات .

لقد حاول بعض المعتزلة كأبى الحسن البصرى — وقد ذكرت ذلك سابقا — وتابعه فى ذلك الفلاسفة الإسلاميون أن يردوا كل الصفات إلى العلم وأن يردوا العلم إلى الذات حتى لا تكون هناك كثرة فى ذات الله جل وعلا من الناحية الواقعية أو الناحية الفكرية ولكن هل نسلم لهم ذلك . إن رد صفة السمع والبصر مثلاً إلى العلم بالمسموعات ، والمبصرات قد يبدو مقبولا ولكن كيف نرد صفة كالقدرة ووظيفتها الإيجاد والابراز إلى صفة العلم وهى تتعلق بكشف المعلومات فهل

---

(١) يقول اللواتى فى شريحه على العقائد العنصرية ص ١٠٧ : « واعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين » .

يكفى الكشف والادراك لشيء في إبرازه إلى عالم الموجودات أم أن هذا أقرب إلى الهديانات .

إن المعتزلة وكذلك الفلاسفة الإسلاميون من بعدهم قد استلهموا هذا الحل من أرسطو الذى رد بعض صفات المحرك الأول كالحياة مثلا إلى علمه ومن ثم إلى ذاته قائلا : « إن الحياة أيضا من صفات الله فإن فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل <sup>(١)</sup> » ولكن أرسطو كان أكثر منطقية منهم لأن الله في رأيه لم يخلق العالم وإذن فليست القدرة من صفاته وإذن فلا ضرورة في مذهبه تاجئه إلى هذا الهراء وهو رد صفة إيجابية بها الإيجاد والإعدام إلى صفة إدراكية لها الكشف فقط لا الإبراز وإن كان مذهبه في ذلك بين الفساد لأنه قد قصر الصلة بين الله والعالم على ضرب من الشوق والانجذاب . ولعل السبب في كل هذه المشاكل المتعلقة بالصفات هو محاولة المعتزلة والفلاسفة الجمع بين صفات المحرك الأول أو الله الذى لم يخلق ولا يعلم عن العالم شيئا عند أرسطو وبين صفات الله جل شأنه في نظر الإسلام من علم بكل شيء مع الخلق والإيجاد .

\* \* \*

ثم ماذا عن صفة العلم نفسها ؟ لقد لجأ متأخرو المعتزلة والفلاسفة الإسلاميون إلى رد الصفات إلى العلم ثم ردوا العلم إلى الذات ليحفظوا

(١) ما بعد الطيبة مقالة اللام الفقرة ١٠٧٢ .

ذات البارى من التركيب والكثرة فأدت صفة العلم على أصولهم إلى إثبات الكثرة والتغير فى رأى من يخالفهم وذلك لأن المعقولات وخاصة فى رأى ابن سينا لا تتحد بالعقل ولا يتحد بعضها ببعض بل هى صورة متكررة فى نفس العاقل فإذا كان الله يعلم العالم ويعقله فلا شك أن صور الأشياء المتباينة فى نفسها تكون متكررة فى جوهره وذلك يستلزم إدخال الكثرة فيه . ومن ناحية أخرى فإن العالم يشتمل أيضا إلى جانب ما فيه من حقائق وأشياء ثابتة على الجزئيات المتغيرة فلو أدركها الله كذلك بما هى متغيرة لكان منفعلا عنها ولها تأثير فيه مع استلزام ذلك أن يكون عالما بها بالقوة قبل وقوعها مع أنه واجب الوجود من جميع جهاته وإدراكها من حيث هى مشخصة ومقرنة بالزمان يؤدى أيضا إلى وقوع التغير فيه لأن العلم فى رأيه عبارة عن صورة مقررة عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين وفى تغير المعلوم تغير لهذه الإضافة وتلك الصورة قطعا والتغير فى الواجب محال لأنه يؤدى إلى حدوثه مع أنه أزلى . على أن ذلك يستلزم أيضا أن يكون هذا الإدراك بآلة متجزئة لأنها أى الأشياء المتغيرة بمقارنتها للمادة والوقت والتشخيص تكون محسوسة أو متخيلة وهذا باطل أيضا . وإذا قلنا إنه يعقل هذه الجزئيات المتغيرة من حيث ما هيتها المجردة وما يتبعها بما لا يشخص لم يكن ذلك إدراكا للجزئى من حيث هو جزئى ومتغى بل إدراكا لماهيته وإدراك الماهية ليس إدراكا للجزئى بنفس ذلك الإدراك . ورغم ما بذله ابن سينا وغيره من مجهود للإجابة

عن هذه الاعتراضات فإنه في رأي لم ينجح ، فإنه في الاعتراض الأول الخاص بالكثرة يقرر أن ذات الواجب علة للكثرة وهو يعقل ذاته فلزم عقلا من تعقله لذاته تعقله للكثرة ولكن الكثرة في هذه الحالة ليست داخلية في الذات على معنى أنها مقومة لها بل هي لازمة متأخرة عن الذات وتجيء أيضا على ترتيب بسبب تتابع العلل والمعلولات وكثرة الوازم من الذات سواء كانت متقررة فيها — لا على أنها مقومة لها — أو مباينة لماهيتها لا تثلم الوحدة لأن الواحد البسيط قد تعرض له كثرة في الوازم وكثرة في السلوب ويتبع ذلك كثرة في الأسماء ومع كل هذا فلا تأثير لشيء من ذلك في وحدانيته والرد على ابن سينا من كلام ابن سينا نفسه فهو يقرر أن العلم عبارة عن « تقرر الصورة المعقولة في نفس العاقل تقرر شيء في شيء آخر » فإذا كان الواجب عالما بالصورة المختلفة للأشياء كانت هذه الصورة قائمة بنفسه وهذا يؤدي إلى كونه فاعلا للمفعولات لأنه يعقلها وقابلا لها لأنها قائمة به والواجب من كل وجه لا يكون قابلا وفاعلا لأنه في رأيه — أي ابن سينا — لا يمكن أن يقبل من جهة ما يفعل ولا أن يفعل من جهة ما يقبل فالكثرة واجبة لا محالة هـ

أما في الاعتراض الخاص بالجزئيات المتغيرة فقد قال في ذلك مجيبا إن الله يعلمها على وجه كلي يحل عن الزمان والذهر ولا ينطبق في الخارج إلا على جزئى فإن كل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه يستطيع العقل إدراكها ويمكن أن يتناولها الحد وتؤخذ في

البرهان — أى يكون لها كل مميزات الكلى — وإنما تصير تلك الطبيعة جزئية إذا تخصصت بما يصحح الإشارة الحسية إليها من وقت ووضع معينين وفي هذه الحالة لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس وليس من شك في أن إدراك طبيعة الجزئى من حيث هي طبيعة ليس إدراكا لها من حيث هي طبيعة مشار إليها بالإشارة الحسية بل ولا يستلزمه أيضا فإن إدراك الطبيعة بما هي طبيعة إدراك عقلى ثابت وبما هي متغيرة ومحسوسة ومشار إليها إدراك متغير وبآلة متجزئة والله سبحانه وتعالى يدرك الجزئيات على الوجه الأول دون الثانى لما يستلزمه من التغير واحتياج إلى الآلة ؟

ومعنى ذلك في رأى أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وجودها من حيث هي معدومة ولا بعد وجودها من حيث هي موجودة لأنه يعلمها علما مجردا عن الزمان وهذا يستلزم أن يكون الله جاهلا كل الجاهل ببعض ما يتعلق بالجزئى فإن حدوث محمد بعد أن لم يكن إذا لم يعمل الله كان جاهلا ببعض ما يتعلق به وأن علمه بعنوان أنه قد كان بعد أن علمه بعنوان أنه سيوجد فهذا تغير في العلم قطعا فالمشكلة ما زالت قائمة .

ولكن الأشعرى نفسه قد واجه هذه المشكلة وحلها على أساس أن العلم بأنه سيوجد هو نفس العلم بأنه وجد فالعلم واحد لم يتغير فما معنى ذلك في رأيه وهل هو مسلم له ؟ .

إننى لا أخفى إعجابى بهذا التحليل البارع الذى لحأ إليه الأشعري كما روى ذلك عنه الشهرستاني فى كتابه ( نهاية الاقدام ) للبرهنة على أن العلم بأن محمدا مثلا سيكون هو نفسه العلم بأنه قد كان فعلا وذلك أن العلم بأنه سيكون معناه بعد التحايل عدم بعده وجود وأن العلم بأنه قد كان معناه وجود قبله عدم ولا شك أن المعنيين بذلك متساويان فهما شىء واحد لا شيثان . عمق وبراعة لا شك من الأشعري ولكنى مع ذلك اعتقد أنهما علما لا علم واحد لأن العلم بعنوان أن محمدا سيكون تعلق بالعدم الذى يتبعه وجود فيما بعد والعلم بأن محمداً قد كان تعلق بالوجود الذى سبقه عدم فى الحالة الأولى علم بأن محمداً معدوم وإن كان سيوجد وفى الحالة الثانية : علم بأن محمداً قد وجد فعلا وإن كان ذلك الوجود قد نشأ بعد العدم فهما علما لا علم واحد وهذا مايسلم به كثير من الأشاعرة أنفسهم الذين لحأوا إلى القول بأن العلم إضافة وأن كثرة الإضافات لا تؤدى إلى كثرة فى الذات كما أن تغير الإضافات التابع لتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدى إلى التغير فى الذات وفى ذلك يقول سعد الدين التفتازانى « والحق أن العلمين — أى بأنه لم يكن ثم كان — متغايران وأن التغير فى الإضافة أو العالمية لا يقدر فى قدم الذات » .

ولست أريد أن أقف طويلا أمام هذا رأى الذى قرره التفتازانى فإننى أعتقد أن البحث فى كيفية علم الله بالأشياء جرأة بل وسخافة لا مبرر لها لأن الإنسان الذى يعلم الأشياء بعلم حادث عاجز كل العجز

عن تحديد كيفية علمه بالأشياء تحديدا قاطعا ولم يستطع علم النفس الحديث وغم ما يبذله المشتغلون به من توضيحات أن يقدم لنا نظرية صحيحة في كيفية المعرفة البشرية فكيف بكيفية المعرفة عند الخالق جل وعلاه

لأننى أعتقد استجابة للعقل ونزولا عند رأى الشرع أن الله عالم وأن له علما وجوديا بمعنى الصفة القائمة به ولكن كيف تدرك هذه الصفة هذه المعلومات ؟

هذا طمع في غير مطمع وتجاوز من الانسان لحدوده التى عجز في حلها عن إدراك معرفته البشرية ولكننى أضيف إلى ذلك عقيدة أخرى وهى أن كل ما يلزم علمنا الحادث من أشياء مستحيلة على الله تعالى كالكثرة والتغير فعلم الله تعالى خال منها وأقرر مع ابن رشد أن الله يعلم الأشياء علما مقارنا بالزمان فيعلمها حال كونها معدومة بعنوان كونها معدومة ويعلمها بعد وجودها بعنوان كونها موجودة ولا يلزم من ذلك التغير في ذاته لأن التغير إنما يلزم عن العلم الحادث والله يعلم الأشياء بعلم قديم وليس كل ما يلزم الحادث يلزم القديم ، لأن التمايز بين النوعين يودى إلى التمايز بين ما يازمها وحسبى ذلك عقلا وعقيدة .



## الأشعري والمعتزلة

في عموم القدرة، وراينا في الكسب

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأى الأشعري في القدرة فإننا نجد الأشعري يقرر أن قدرة الله صالحة لإيجاد أى شيء يمكن أن يوجد وإعدام أى كائن من الممكن أن يعدم وذلك ما لا يخالف فيه المعتزلة ولكن الأشعري لا يكتفى بهذا بل يقرر أيضاً أن قدرة الله تعالى بجانب أنها صالحة لذلك هي فاعلة لكل ما يوجد في الكون لإعدامها وخلقها بما في ذلك أفعال الإنسان كلها سواء كانت اضطرارية أم اختيارية وفي هذا النوع الأخير أعني أفعال الإنسان الاختيارية خالفه المعتزلة مقررين أن خلق ذلك إنما هو من فعل العبد بقدرته التي أودعها الله فيه ، وعقيدتي أن الأشعري لم يكن منصفاً للمعتزلة في اتهامه لهم نتيجة لقولهم هذا بالخروج عما يقتضيه الدين الصحيح بل وفي تشبيههم بالمجوس لأن المعتزلة قد قرروا أن كل انسان يخلق أفعال نفسه الاختيارية لهدف واحد هو تنزيه الله عن الظلم والشر لأنه لو عذب عباده من غير خلق منهم يكون ظالماً ولو كان خالفاً لشرورهم يكون شريراً وإذن فأنبل العواطف هي التي أملت عليهم هذا القول من آرائهم .

إنني أوافق على أن الحل الذي قدمه الأشعري في الإجابة عن هذا : — أعني نظريته في الكسب وقوله ان الله يخلق الشر شرّاً لغيره لا له —

يعتبر كافيا لإدراك معنى الثواب والعقاب كما يعتبر عاصما لله من الاتصاف بالشر ولكن أقرر أن عقيدتنا لن ينالها سوء إذا قلنا مع المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية مع عقيدتنا أن الله يستطيع أن يمنعه من هذا الخلق إذا شاء وسواء قلنا بذلك مع المعتزلة أو لم نقل فمن الواجب حتما أن تقدم الشكر والتقدير للمعتزلة على هذا الباعث النبيل الذى دفعهم إلى تقرير ذلك .

ومع ذلك فيبولى مع الأشعرى رغم أننى أشعر فى قرارة نفسى أن أدلتة التى أقامها على أن الله هو الخالق لأفعال الإنسان الاختيارية لاتقوى طويلا أمام النقد المنطقى ، فالأشعرى يقول فى التدليل على ذلك إن الخالق للشيء لابد أن يكون مدركا لكنهه وحقيقته لأن الفعل إذا لم يحتاج فى وجوده إلى مثل هذا الفاعل لم يحتاج إلى فاعل أصلا وكيف وهو يحتاج وإذن فهو محتاج إلى فاعل مدرك لحقيقة ذاته والكافر مثلا لا يدرك حقيقة الكفر الصادر على يديه وإذن فليس هو الخالق له والرد على ذلك ميسور فإن التسوية بين عدم الفاعل أصلا وبين الفاعل " غير المحيط بالكنهه تسوية مصادمة للبدهة فإن العقل يجيز أن يصدر ؟ لشيء عن الانسان مع غفلة منه حتى ولو كان محيطا بحقيقته ولا يجيز صدور الفعل من غير فاعل أصلا واشتراطه أن يكون الفاعل محيطاً بكل الشيء اشتراط صناعى قد لا نسلم به والزمام المعتزلة فى دليله الثانى على خلق الأفعال الاختيارية بقياسها على الأفعال الاضطرارية التى سلموا بأنها مخلوقة لله تعالى هو على فرض صحته دليل إلزامى .

لا تحقيقى من ناحية ، وقياس مع الفارق من ناحية أخرى ، فالأفعال الاضطرابية تقع مع عجز الانسان خلقاً أو منعاً والأفعال الاختيارية على العكس ومن ناحية ثالثة فالذى دفع المعترلة إلى القول بأن الانسان خالق لأفعال نفسه الاختيارية وإخراج هذا النوع من اختصاص القبرة الالهية هو دفع الظلم عن الله وتصحيح التكليف وفى الأفعال الاضطرابية لا تكليف ولا مسئولية وبالتالي لا ظلم من الخالق جل وعلا وإذن فلا داعى لإسنادها إلى الانسان ورغم كل هذا فعاطفنى كما قلت مع الأشعرى وذلك لأن فكرة الأشعرى فى الكسب تصحح الصواب والعقاب كما قلت سابقا وتقرر فى الوقت نفسه أن قدرة الانسان لا تخلق شيئاً وإنما هى قدرة قابلة أو كاسبة لما يفيضه الله عليها من الأعمال وأن هذه القدرة لا تستمر بعد قبولها للفعل الذى خلقت لتكسبه فى الانسان ومعنى هذا أن الانسان يعيش بدون قدرة تقريباً وأنه فى أشد الحاجة فى كل فعل من أفعاله إلى قدرة الله خلقاً وقدرته هو كسباً وهى من خلق الله أيضاً وهذا يلهم الإنسان معنى التوكل ويزيد من عاطفته الدينية نحو ربه ويسلبه الكبرياء الذى قد يحس به أولئك القائلون بخلق أعمالهم والدين ليس أكثر من تواضع أمام الخالق وعاطفة جياشة تعمر القلب وتشعره بالحاجة إلى عون الخالق وتأييده وتيسيره .

ليس معنى ذلك أن نظرية الأشعرى فى الكسب لا تخلو من صعوبة أيضاً فوق احتياجها إلى أدلة أخرى لتأييدها ، فإن الأشعرى قد أخضع

قدرة الله لإرادة الانسان وفي ذلك ما فيه ، لأنه يقرر أن الانسان إذا اتجه إلى الفعل وخلق نفسه له ولم يشغل بضمه تعلقت قدرة الله به خلقاً كما تخلق في الوقت نفسه للعبد قدرة يكسب بها الفعل ويقبله ، وفي الارتباط بين إرادة الانسان وقدرة الله ما يجرح شعورى كعبد مسلم ، ولكن ذلك على كل حال قد يكون أولى من الاستقلال الذى يقرره المعتزلة ، على أن هناك صعوبة أخرى : وهى أن الأشياء المكونة لقصد الانسان واتجاهه إلى كسب الفعل إنما هى مخلوقة لله تعالى فأى اختيار يبقى للانسان بعد هذا ؟ وهل من الممكن أن نقول مع ابن رشد<sup>(١)</sup> أن الانسان حر في ميدان من القيود ؟ .

يعتقد الأشعرى إلى جانب ذلك بأن الله له الحق المطلق في فعل أى شئ وليس يقبح منه شئ مهما كان في رأينا — بحسب مقاييسنا — قبيحاً كتعذيب الأطفال وعقاب الطائعين لأنه المالك القاهر الذى لا تحد قدرته بحدود حتى يقال إن فعله قبيح لأنه تعداها وفي هذه النقطة يخالف المعتزلة قائلين : لاشك أن الله هو المالك القاهر وأن قدرته صالحة لخلق أى شئ بدون أن تجمد عقبة إذا شاء الخالق ولكن الخالق مع ذلك حكيم وعادل وجواد وإذن فقدرته المطلقة الصالحة لخلق كل شئ يجب أن تكون خاضعة لحكمته فلا يخلق إلا ما يتناسب معه كإله عادل حكيم جواد ولذلك فهو لا يفعل من هذه الأفعال التى يمكن أن يخلقها

---

(١) ابن رشد مناهج الأدلة ص ١٧٠ القاهرة سنة ١٩١٠

بقدرته لو أراد إلا ما فيه الخير للإنسان ، ونحن حين قلنا إن الله يجب عليه أن يخلق الأصلح وأن يلف بعباده إلى غير ذلك ، لا نقصد وجوبا خارجيا من غيره يستلزم نقصه ، وإنما نقصد وجوبا داخليا من ذاته يحقق كماله ، فليس الكمال لله في أن يستعمل قدرته العامة بدون حكمه وإنما الكمال لله في أن يخلق بقدرته ما تملبه حكمته .

ربما يكون من واجبا أن نشكر الأشعرى على فكرته في عدم تحديده لقدرة الخالق سبحانه بأى حد لأن هذا في رأيه يعطى صورة كاملة لكائن قادر عام القدرة لا يخضع لشيء ولا يمنع شيء من شيء فيزرع بذلك الرهبة في قلوب البشر ولكني أعتقد أكثر أن الجديدين بالشكر في ذلك هم المعتزلة فليس من فضائلهم أن تكون قادراً فحسب وإنما الفضيلة أن تستعمل هذه القدرة في الخير والعدل والحد ولذلك اضطر الأشاعرة<sup>(١)</sup> إلى التسليم بأن الأفعال الإلهية لا تخلو من حكمة وإن كانوا قد لا موا المعتزلة في تحديدهم هذه الحكمة بأعمال خاصة جعلوها واجبة على الله تعالى مع أنه من الممكن جداً أن تكون حكمة الله فوق ما حددوا وأنا أوافق الأشعرية على ذلك .

### هل في العالم شر ؟

ولكن إذا كان الله لا يفعل إلا وفي فعله حكمة فلماذا خلق الشرور الطبيعية التي تمنع الإنسان من تحصيل ما هو خير له كالبرد والمرض ،

---

( ١ ) النجاة ص ٤٧٤ والاشارات عدد ٣ ص ٢٠٦ - ٢٠٩ م .

مثلاً ؟ . هل من الممكن أن نقول في الإجابة عن ذلك إن خلق مثل هذه الأشياء ضرورى لكمال هذا العالم فنحن على الأقل نذكر بوساطتهما المعنى الكامل لأضدادهما من الخير كالصحة والدفع أو نقول كما قال الفلاسفة <sup>(١)</sup> الاسلاميون إن الشر في ذاته لا حقيقة له وإنما هو معنى إضافى يلحق الأشياء الخيرة في هذا العالم الأرضى التى لا يمكن أن يكون وجودها خالياً من هذه الأعراض مع غلبة الخير فيها وليس من شك في أن ترك مثل هذه الأنواع التى يغلب خيرها على شرها لا يوافق الحكمة فالنار مثلاً تهينا خيرات كثيرة وقد يعرض لها أن تؤذى أحياناً فهل من الخير عدمها ؟ .

إذا وافقنا ابن سينا وغيره من الفلاسفة الاسلاميين على ذلك فإنه لا تبقى مشكلة في عموم إرادة الله تعالى لكل شيء فإن الشرور الطبيعية ليست شروراً حقيقية وإنما هى عوارض تعرض لأشياء خيرة يغلب خيرها على ما يعرض لها من الشر فإذا أَرادها الله لم يكن شريراً بل خيراً وجوذاً وأما الشرور الأخلاقية فإنها في ذاتها أعمال لا توصف بالشر لذاتها وإنما توصف بذلك تبعاً لإرادة كاسبها من البشر وعلى ذلك فإن الله يريد بها وبارادته لا يكون شريراً لأن الشر لا يعرض لها من ناحية الخلق وهذا فعله بل من ناحية الإرادة البشرية وهذا نصيب الانسان .

---

(١) النجاة ص ٤٧٤ والاشارات عدد ٣ ص ٢٠٦ - ٢٠٩ م .

## الأشعري والمعتزلة في مشكلة القرآن

والآن فلننتقل مع الأشعري خطوة أخرى في خلافه مع المعتزلة وهي الخطوة الخاصة بخلق القرآن أو قدمه .

يصور الأشعري المشكلة على أساس أن الأدلة قد برهنت على قدم القرآن وبذلك أصبح الإيمان بأنه قديم جزءاً من العقيدة ولكن جميع الفرق قد أجمعت على أن القرآن هو هذه الألفاظ التي نقرأها ونكتبها ، وهذه لا شك حادثة فكيف يكون القرآن قديماً وحادثاً ؟ .

هذه معضلة تتطلب حلاً لأن التقيضين لا يجتمعان في شيء واحد . يقول الشهرستاني — كما سبق — إن الأشعري يقرر أن كلمة القرآن تطلق بإطلاقين : فتارة تطلق ويراد منها المعنى النفسى القائم بذات الباري أزلاً ، وهو بهذا الإطلاق قديم ، وتارة تطلق ويراد به مجازاً أو حقيقة تلك الألفاظ التي تدل على هذا المعنى النفسى القديم وهو بهذا الإطلاق حادث .

ولكن ما هو الدليل على وجود معنى نفسى متميز عن الألفاظ التي تدل عليه ؟ وهنا يحكى الشهرستاني أيضاً مصوراً لرأى الأشعري أن الدليل في ذلك هو ما نجده في أنفسنا من معنى نفسى يحول في خواطرنا قبل وضعه في لفظه فحيث انفرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره بل هو إن نشئت كلامنا حقيقة أما الألفاظ فهي وسيلة لنقله الى

الغير فقط . وعلى ذلك فالمعنى النفسى القائم بذات الله تعالى أزلا هو كلامه حقيقة وسميت هذه الألفاظ الدالة عليه بالقرآن لدالاتها على القرآن الأزلى وهو المعنى النفسى .

ولكن هل استطاع الأشعرى أن يثبت أن القرآن قديم حتى نسلم بوجود المشكلة وعلى فرض أنه قديم على فرض أن دلائل القدم التى ساقها صحيحة فهل ما ساقه من حل يبدو كافياً ومقنعاً ؟ .

فى رأى أنه رغم الجهود الجبار الذى بذله الأشعرى فى جمع الأدلة العقلية فى كتابيه اللمع والإبانة ، ورغم ما بذله من عمل فكرى فى سبيل تحرير الأدلة العقلية على قدم القرآن فإنه لم ينجح فى أن يقدم إلينا دليلاً واحداً نقلياً كان أم عقلياً يثبت إثباتاً قاطعاً أن القرآن ليس حادثاً . فإن من أقوى أدلته التى ساقها فى ذلك بل لعله أقوى دليل على الإطلاق قوله : لو كان القرآن حادثاً لكان مخلوقاً بكلمة « كن » لقول الله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ولا يمكن أن يكون القرآن مخلوقاً بكلمة « كن » لأن القرآن كلام الله تعالى فلو قال له « كن » لكان قائلاً لقوله وهذا يودى إلى التسلسل لأن قوله « كن » يحتاج فى إيجادها إلى كلمة أخرى وهى « كن » وهكذا إلى غير نهاية وهذا بين الفساد وإذن فالقرآن ليس بمحدث بل هو قديم .

قد نسلم للأشعرى جميع مقدماته ماعدا مقدمة واحدة يعتمد عليها الدليل اعتماداً كلياً وهى قوله : « لأن القرآن كلام الله تعالى » فإذا



يعنى الأشعرى بقوله « كلام الله » هل يعنى أنه المعنى النفسى القائم بذات الواجب أزلا ؟ إن كان ذلك فإن المعترلة لا يسلمون بثبوت هذا المعنى أو غيره مما يصحح القدم إلا بعد ثبوت القدم نفسه فهذه مصادرة على المطلوب ، وإن عني به الألفاظ المقروعة المتلوة فحكمها حكم سائر الأشياء المخلوقة ولا استحالة أصلا فى أن يقول لها « كن » فتكون هذا إذا فسرنا الآية الكريمة تفسيرا حرفيا ، أما إذا فسرناها تفسيرا مجازيا كما يقول أغلب المفسرين فإن الدليل ينهدم أيضا لأنه لا يعتمد فى هذه الحالة على شيء أصلا . والواقع أن أدلته الأخرى ليست أوفر من هذا الدليل حظا مما يجعل تضبيع الوقت فى مناقشتها عبثا .

وعلى فرض صحة الأدلة التى ساقها على القدم فهل ما ساقه من حل يعتبر كافيا فى هذه المشكلة على فرض قيامها إن الأشعرى قد حل المشكلة على أساس ما نجده فى أنفسنا — على ما يدعى الشهرستانى — من تميز بين المعنى النفسى وبين الألفاظ الدالة عليه على معنى أننا نجد المعنى النفسى أولاً بعيدا عن الألفاظ ثم نضعه فى لفظ بعد ذلك فهل هذا هو الذى يقع حقيقة ؟ إننى لا أنكر أن الانسان قد تجول فى رأيه أفكار ومعان قبل التصريح بها للناس ولكن من المقطوع به أن هذه الأفكار والمعانى التى يعدها الانسان لكى تكون حديثا لا يمكن أن تكون إلا فى الفاظ أما المعانى التى يتأمل فيها الانسان

بعيداً عن اللفظ — إن أمكن هذا — فليست كلاماً ولا مشروع كلام بل هي أفكار محضة تعود إلى ملكة التعقل في الانسان .

ولذلك لا مناص للأشعرى في رأى من أن يقول بقديم اللفظ والمعنى جميعاً فيلتقى بذلك مع الحنابلة أو بحدوثهما جميعاً فيلتقى بهذا مع المعتزلة ولعل هذا ما دفع بعض المحققين <sup>(١)</sup> من اتباعه إلى اختيار القول بقديمهما جميعاً بل ونسب بعضهم <sup>(٢)</sup> القول بهذا إلى الأشعرى نفسه لأن الشيخ في رأيه لم يثبت عنه أنه قال إن المدلول وحده هو القديم وإنما الذى ثبت عنه أنه قال كلام الله معنى قديم ، وتفسير ذلك بالمدلول وحده خطأ لأن المعنى كما يطلق على ما هو مدلول اللفظ سواء قام بالغير أم لا يطلق كذلك على مقام بالغير سواء كان لفظاً أم لا والمراد في عبارة الشيخ هو ذلك المعنى الثانى الشامل للفظ والمدلول جميعاً .

ولكن كيف يمكن أن يكون الكلام اللفظى قديماً وهو مترتب متعاقب مما يستلزم حدوثه لا محالة ؟ وهنا يتقدم الدواني <sup>(٣)</sup> برأيه في تصوير ذلك تصويراً هو في رأى أولى الأقوال جميعاً بالقبول في هذه المشكلة إذا كان لا بد من اتخاذ رأى فيها .

( ١ ) التفتازانى في شرحه على العقائد النسفية ص ٣٠٤ .

( ٢ ) شرح العقائد العنصرية ص ١٨٨ .

( ٣ ) شرح العقائد العنصرية ص ١٨٨ - ١٨١ .

يقول الدواني إن الإنسان منا صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها ترتيباً نفسياً على الوجه الذي يريده فهي مبدأ الكلام النفسى فيه وهى مغايرة لعلمه لأن كلام الغير معلوم لنا ومع ذلك فلا يعتبر كلاما لنا بل كلاما لغيرنا. وإذا كان الأمر فى الشاهد هكذا فهو فى الغائب أيضا كذلك فله تعالى صفة قديمة هى مبدأ كلامه النفسى المكون من كلمات رتبها فى علمه الأزلى بهذه الصفة وهذه الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمى أزلية أيضا لأنه لا تتعاقب بينها بحسب هذا الوجود حتى يلزم حدوثها وإنما تتعاقب حقا بحسب وجودها الخارجى وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى حادث ومخلوق ، وإنما يسمى كلام الله من حيث انطباقه على كلامه الأزلى خلافا للحنبالة التى ذهبت إلى أن هذه الحروف والأصوات مع بداهة تعاقبها وتجدها قديمة أيضا .

---

## الأشعري والمعتزلة في الرؤية

تلك هي مشكلة الرؤية التي حاول الأشعري جاهداً أن يبرهن على جوازها ثم على وقوعها للمؤمنين من العباد في الجنة يوم القيامة . وليس من شك في أن الأشعري قد ساق في ذلك أدلة متعددة من حديث وقرآن وبرهان . ولعل أقوى ما تقدم به هو ذلك الدليل الذي ذكرته سابقاً حينما كنت بصدد التصوير للمذهبه .

يقول الأشعري إن اثبات شيء للبارئ إنما يستحيل عليه إذا أدى ذلك الإثبات إلى حدوثه أو حدوث معنى فيه أو أدى إلى تشبيهه بخلقه أو قلبه عن حقيقته أو أدى إلى تظليمه وتجويره أو تكذيبه وليس في إثبات الرؤية شيء من ذلك وإذن فهي جائزة وإذن فهي واقعة لا محالة لورود النصوص بوقوعها ، والنص إذا ورد بالاجبار عن وقوع شيء ممكن الوجوب شرعاً الإيمان بحصوله . ولكننا إذا رحنا نستعرض هذا الدليل وجدنا الأشعري يعلل عدم لزوم الحدوث لله تعالى من إثبات الرؤية بقوله : « لأن المرثي لم يكن مرثياً لأنه محدث ولو كان مرثياً لذلك للزمهم أن يرى كل محدث وذلك باطل عندهم » فهل هذا التعليل من الأشعري صحيح ؟ إن هذا التعليل في رأي إما أن يكون مغالطة بارعة منه ، وإما أن يكون سهواً عن حقيقة ما يقوله المعتزلة فهم لا يقولون إن الحدوث علة للرؤية حتى يلزم من وجود الحدوث وجود

الرؤية فيلزمهم « أن يرى كل محدث » وهذا باطل عندهم ، بل يقولون إن الحدوث شرط للرؤية ومن المعروف أن الشرط : ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود . وهذا يعنى في رأيهم أنه ما لم يوجد الحدوث لا توجد الرؤية ولا يعنى أنه كلما وجد الحدوث وجدت الرؤية وإذن فالحدوث لا بد منه لتحقيق الرؤية ولا يلزم على ذلك أن كل محدث يجب أن يرى ، وإنما كان الحدوث شرطا للرؤية لأن الرؤية البصرية تستلزم أمورا منها :

. وجود المرئى فى مكان وجهة مقابلة للرأى حتى تحصل صورته فى إنسان العين ، وحينئذ تم مشاهدته له وهذا يستلزم بالتالى أن يكون المرئى جسما أو حالا فى جسم ، فلو جازت الرؤية على الله تعالى لكان كذلك فيكون حادثا للاتفاق بين الأشعري والمعتزلة على القول بحدوث الأجسام جميعا وإذن فالقول بوقوع الرؤية مستحيل فيجب تأويل النص الوارد فيها على فرض وجوده تأويلا مجازيا .

ماذا قال الأشعري فى الرد على هذا الاعتراض بالذات ؟ إننى لم أر له من كلامه ردا على ذلك ولكن الثقات من اتباعه يروون عنه مع موافقتهم له أنه يوافق المعتزلة فى القول باستحالة الرؤية التى تقع بمثل هذه الكيفية التى شرحها المعتزلة ولكنه يقول إن الانكشاف التام الذى يحصل عقيب الرؤية لا يتوقف على ذلك لأنه من الممكن أن يخلق الله لنفسه فى قلوب عباده انكشافا تاما لا يتوقف على هذه المسائل العادية التى يجوز تخلفها مع تحقيق أثرها بوسيلة أخرى

لا تستلزم محالا ، وإذن فالروئية المستلزمة للآلة والمكان والجهة إلى غير ذلك قد أجمع المعتزلة والأشاعرة على القول باستحالتها ولم يبق معنا إلا الانكشاف التام فهل يمكن أن يكون الخلاف بعد ذلك بينهم إنما هو في تسميته علما أو روية فيكون الخلاف لفظيا ؟ .

إلى هذا ذهب صاحب المقاصد والإمام محمد عبده<sup>(١)</sup> وغيرهما من القدامى والمحدثين .

يقول الشيخ<sup>(٢)</sup> بنيت : إن الخلاف بين المانعين للروية والمحجوزين لها لخلاف لفظي لأن الفريقين لا يختلفان إلا في تسمية ما يخلقه الله تعالى في الجنة لعباده المؤمنين من الانكشاف التام فالمانعون يسمونه علما ضروريا والمحجوزون يسمونه إبصاراً وروية .

فهل هذا الكلام حق أم أن الخلاف بين الفريقين ما زال خلافا معنويا لا لفظيا ؟ .

( ١ ) يقول محمد عبده في حاشيته على شرح العقائد المضدية ص ٢٠٣ اتفق كل العلماء على استحالة الروية بالوجه لما انكشف لديهم من أن الله تعالى مخالف للحوادث فليس جسما ولا في جهة وليست له صورة ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من أخذ بطرف الاثبات للروية لاعتلى هذا الوجه المعروف عندنا ومنهم من أخذ بطرف النفي مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف عندنا من محالات فعلنا من ذلك أن النزاع بينهم ليس حقيقياً .

( ٢ ) القول المفيد في علم التوحيد ص ٤٥ القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

يتساءل<sup>(١)</sup> عبد الحكيم في حاشيته على شرح العقائد النفسية عن حقيقة هذا الانكشاف التام الذى يدعى الموقفون بين الطرفين اجماعهما عليه واختلافهما في تسميته هل هو الانكشاف التام العقلى أم الانكشاف التام الحسى ثم يقول إن كان المراد به الأول وهو الانكشاف التام العقلى فالأشاعة لا يقولون به حينما يريدون معنى الروية لأنه لا سبيل إلى تسمية ذلك الانكشاف العقلى روية على وجه من الوجوه وإن كان المراد بالانكشاف الانكشاف التام الحسى الذى هو أثر الروية في الشاهد فالمعتزلة قطعاً لا يقولون به وإذن فادعاء الاتفاق على شيء واحد هو ادعاء لا يقوم على رضى الطرفين فان المعتزلة « معترفون بالانكشاف العقلى التام ونحن — أى أهل السنة — إنما ثبت الانكشاف الحسى وهم ينكرونه »<sup>(٢)</sup> وإذن فالخلاف في رأيه كما هو في رأى ما زال خلافاً حقيقياً لعدم الاتفاق على المراد من كلمة الانكشاف التام وإذا كان الأمر كذلك فأى الفريقين هو الحق ؟ .

في رأى قبل أن أجيب أن يسائل كل قارئ نفسه ما هو الأثر الذى محسنة بعد الروية أو بعبارة أخرى ما هو مدلول الانكشاف الحسى التام الذى يقول به أهل السنة في ذهنه ؟ أليس هذا الانكشاف الحسى إدراكاً محدوداً لأمر محدود وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال أن يحصل هذا الإدراك المحدود لله تعالى لأنه ليس أمراً محدوداً وإذن فالمسألة في حقيقتها لا يمكن أن تكون انكشافاً حسياً بل إذ اشئت فقل هو

(١) ص ٣٣٨ الطبعة نفسمها الى اثرتنا إليها سابقا .

(٢) نفس الصفحة والمرجع .

الانكشاف تام مغاير لهذا النوع من العلم المتعلق بالخلق في أذهاننا  
فباعتبار مغايرته لهذا العلم الحاصل عندنا بالبرهان يصبح أن نسميه  
روئية من باب الحجاز لا الحقيقة بجامع الشبه بين هذا الانكشاف وبين  
الرؤية في أن كلاهما يغاير العلم السابق الحاصل بالحد أو البرهان  
ولما كان هذا المعنى يعطى ما تعطيه الرؤية من شعور متجدد وكان  
دقيقا لدرجة أنه لا يمكن إدراكه بحقيقته لأغلب البشر أطلق عليه  
اسم الرؤية تجوزا ولكن ذلك لا يخرج عن كونه نوعا من العلم  
الضرورى الذى يخلقه الله فى نفوس عباده بدون هذه الوسائل المادية .  
وعلى ذلك فمن الناحية المنطقية يعتبر المعترلة أدنى إلى الحق فإن  
المعترلة والأشاعرة ماداموا قد سلموا أن الله ليس جسما ولا حالا  
فى جسم وليس مشابها للحوادث بل هو مجرد عن المادة فإن القول  
بعد ذلك بإمكان الرؤية أو وقوعها حتى على معنى الأثر الحاصل بها  
وهو الانكشاف الحسى التام يعتبر تناقضا . ومن واجب الأشاعرة  
منطقيا أن يختاروا رأى المعترلة فى الرؤية إذا اختاروا رأيهم فى القول  
بتجر الله عن المادة وتفرقه عن الجسمية والمشابهة للحوادث أو يختاروا  
القول بوقوع الرؤية على الوجه المعروف عندنا وبوسائله العادية كما  
تقول المشبهة مع التنازل عن عقيدتهم فى التجرد والبعد عن المادة .  
وإذا كان الدليل قد صبح عندهم على انتفاء كونه جسما أو حالا  
فى جسم فمن واجبهم القول بانتفاء الرؤية المعروفة وبانتفاء أثرها  
وهو الإدراك الحسى التام انتفاء عقليا .



## رأيه في الإيمان :

الناظر في مذهب الأشعرى في الإيمان يجده وسطاً بين آراء متعددة فالكرامية وبعض المرجئة يرون أن الإيمان ( اقرار باللسان ) فقط أما جمهور المرجئة فيرون أنه ( اقرار باللسان واعتقاد بالقلب ، وإن كان الطرفان يجتمعان على أن العمل لا دخل له بالإيمان وأن من أقر بلسانه فقط على الرأي الأول أو أقر بلسانه وصدق بقلبه فهو ناج ومصيره إلى الجنة مستشهدين على ذلك بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة كقوله تعالى : « لا يصلاحها إلا الأشتى . الذى كذب وتولى » « وهل نجازى الا الكفور » وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من شهد أن لا إله إلا الله حرم الله عليه النار » رواه مسلم .

وفي ذلك خلاف الأشعرى الذى يرى أن تفسير الإيمان بالاقرار باللسان تفسير لا يقره عقل ولا لغة ، فالإيمان فى اللغة هو التصديق والذى يقر باللسانه فقط ليس مصدقاً وإسقاط العمل رأساً وإبطال فائدته كما يرى الطرفان جميعاً إبطالاً للتكاليف والغاء لآيات الوعيد مع منافاته لحكم العقل الذى يقضى بعدم التسوية بين الظلم والعدل وبذلك نطق الشرع « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » ؟ « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء

حياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ؟ ومع هذا فان اسقاط العمل أصلاً يتنافى مع الهدف المقصود من الرسالة وهو إصلاح البشر لأنه فيه تجريثاً على الشر .

ولكن الأشعرى أيضاً لا يرى المغالاة في قيمة العمل يجعله جزءاً من الإيمان كما يقول الخوارج والمعتزلة على خلاف بينهم في وصف من يقر بلسانه ويعتقد بقلبه ويقصر في أداء الواجبات المفروضة عليه فهو في رأى الأولين كافروني رأى المعتزلة في منزلة بين المنزلتين كما سبق وإن كان الطرفان قد اجمعا على أن من يترك فرضاً أو يرتكب كبيرة ولم يتب قبل موته فهو مخلد في النار أبداً ، مستشهدين على ذلك كما سبقت الإشارة إليه بآيات وأحاديث كثيرة كقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً » وقوله تعالى : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً » وكذلك الحديث الذي رواه مالك ومسلم : « من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة قالوا ولو شيئاً يسيراً يارسول الله قال ولو قضيباً من أراك ولو قضيباً من أراك ، ولو قضيباً من أراك » .

يقول الأشعرى إن إجماع الخوارج والمعتزلة على ذلك مما يتنافى مع العقل والشرع أيضاً فقد فرق الشرع بين من أقر وقصر وبين من جحد وكذب ، فوصف الأول بأنه مؤمن مع تقصيره ، وسمى الثاني كافراً مهما جرى من العمل الصالح على يديه ، فليس من شك في أن قتال

المؤمن للمؤمن كبيرة في نظر الشرع ومع ذلك فقد سمي الشرع من فعلها مؤمناً . قال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تنفيء إلى أمر الله » . ولم يسو الشرع كذلك في الحكم بين الكبيرة والاشراك مثلاً فقال تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وليس المقصود هو الصغائر قطعاً لأنها مغفورة اطلاقاً بدون أن تتوقف على شيء قال تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » : وإذن فالمؤمن الذي يعصى بترك فرض أو ارتكاب كبيرة لا يسمى في نظر الشرع كافراً كما يقول الخوارج ولا يسلب عنه اسم الإيمان كما يقول المعتزلة ولا يخلد في النار كالكفار لأن الله قد فرق بين النوعين حكماً مع ما في ذلك أيضاً من إلغاء لآيات الوعد أو تعارض معها من غير سبيل إلى التوفيق بينها وبين آيات الوعيد الأخرى . أما منافاة ذلك للعقل فإن جريمة الذنب ليست كجريمة الكفر فإن من يثق بالله ويتهاون في أمره مغلوباً على أمر بشهوته ليس كذلك الذي يجحد وجوده ويهزأ برسوله ففي الأول بصيص النور واحتمال العود إلى الخير ، وفي الثاني ظلمة الكفر والعزوف عن الهداية مع ما فيه من العتو والاستكبار وعدم اليقين بوجود من هو أقوى منه سلطاناً وأعظم اقتداراً .

وليس من شك أن في رأى المعتزلة والخوارج معاً مما يملأ قلوب العباد يأساً وقنوطاً فإن من قضى حياته طائعاً ثم هزم عقله ودينه أمام

شهوته مرة واحدة ولم يجد فرصة للتوبة بل مات عقب ذلك مباشرة فهو على رأيهم في النار أبداً ، وليس ذلك هو الدين الذي عملاً القلب رجاء وخوفاً كى يفعم النفس رهبة من الله ومجابه قال تعالى : «إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وإن ربك لشديد العقاب » .

وإذن فما هو رأي الوسط بين هذين الطرفين المغالين ، إن الأشعري قد أوضح رأيهِ فيما صورته من مذهبه ولكنى أحس بالحاجة من جديد إلى تفصيل رأيهِ في اسباب هذه النقطة فرأيهِ وأنا معه أن الإيمان هو الاعتقاد الجازم بكل ما ثبت مجيئه بالضرورة من عند الله تعالى على لسان رسوله مع الرضى بهذه العقيدة والارتياح لها أما الاقرار باللسان فليس جزءاً من الإيمان وأن كان ضرورياً من العبد لإجراء أحكام المؤمنين عليه أما العمل فمن أدى الفرائض واجتنب الكبائر والصغائر فهو من السابقين الأولين ومن أدى الفرائض واجتنب الكبائر وفعل الصغائر فهو من الناجين ومن أدى الفرائض وارتكب كبيرة ثم تاب عنها كان من أولئك الذين يتمتعون بعفو الله عنهم وأما من لم يؤد الفرائض أو ارتكب الكبائر ولم يتب فهو إلى الله إن شاء عذبه ، وفي ذلك خلاف الكرامة والمرجئة وإن شاء عفا عنه وفي ذلك خلاف المعتزلة والخوارج ، وبذلك يمكن الجمع بين آيات الوعد والوعيد التي يبدو تضاربها ، وتصلح حال النفوس المؤمنة فلا تفريط في الواجبات يجرىء على العصية ولا إفراط في الشدة يحرم

الناس من أمل العفو إذا وقعت منهم بعض الزلات عند هزيمة عقولهم أمام شهواتهم .

ولذلك قال الأشعري إن آيات الوعد لا تعطى العموم بذاتها بل تحتل إرادة الكل وإرادة البعض لغة والقرينة وحدها هي التي تخصص الكل أو البعض وكذلك آيات الوعيد فلا احتجاج للمرجئة والكرامية بالأولى كما أنه لا احتجاج للمعتزلة أو الخوارج بالثانية ، وبذلك حل هذا التعارض على أساس مذهبه وهو قول حق وإن كنت أعتقد أن عدالة الله تأتي أن يكون العفو عن بعض المذنبين وعقاب البعض الآخر يجرى على غير قاعدة فلا بد أن نفترض خيراً في العفو عنهم يجعلهم أهلاً لهذا العفو دون غيرهم وإن كان جميع المذنبين المؤمنين ستكون عاقبتهم في الجنة وفي ذلك خلاف المعتزلة والخوارج أيضاً .

ولكن أليس لقائل أن يقول سلمنا بأن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان لأنه تصديق واذعان ولكننا لا نسلم صدور الأعمال الشريرة من ذلك العبد المؤمن فإن الإيمان الحق يستلزم أن نعمل صالحاً وإلا فأى عاقل يقدم على المعصية في الوقت الذي يوقن بضررها البالغ حداً كبيراً في الإيلاام والشقاوة في الدنيا والآخرة ، فالأعمال ليست جزءاً من الإيمان ولكنها أثر للإيمان في الخارج ودليل على وجوده في النفس ، ولعل ذلك يقرب من قول سقراط قديماً : « الفضيلة المعرفة » فإن المعرفة بالفضيلة معرفة يقينية يحمل على إتقانها ولا يعرض الإنسان

عن عمل ما إلا إذا شك في قيمته أو فائدته، وإجابتنا على هذا الاعتراض  
الذى لا شك في وجاهته نستلهمها من علم النفس الحديث اليوم فهو  
يقول بإمكان تراحم حالين نفسيين على الخاطر يكون أحدهما قويا  
متسلطاً ، ويكون الآخر ضعيفاً مغلوباً ، وقد يتبادل الحالان مكانهما  
فيعود المغلوب غالباً والغالب مغلوباً وفي ضوء ذلك يمكن تفسير  
صدور المعصية عن العبد مع وجود الإيمان فيه . فإن الإنسان إذا  
كان مؤمناً وتعرض لإغراء المعصية فإنه يترأخى على مخاطره حالان  
الإيمان القديم والرغبة الناشئة عن هذا الإغراء فإذا غلب الإيمان ارتدت  
الرغبة الآتية إلى منطقة الشعور غير الواعى وانتصرت الفضيلة وإذا كان  
العكس ارتد الإيمان إلى هذا المكان من الإنسان وبقيت الشهوة وحدها  
فتحركه إلى الشر والذيلة حتى يعرض للإيمان من القوة ما يدفعه إلى  
هزيمة الشهوة واحتلال مكانها من جديد فيكف عن هذا الطريق  
وإذن فلا مانع من أن يوجد الذنب مع الإيمان كما يوجد الفعل الضار  
من الإنسان مع إيمانه بضره في بعض الأحيان .

ولعل هذا يفسر لنا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يزنى  
الزاني حين يزنى وهو مؤمن . . . . » كما يبطل استشهاد المعتزلة  
والخوارج به وبما يشبهه من الأحاديث التى وردت وهى بظاهرها  
تؤيد مدعاهم .

## رأيه في الخلافة

فاذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأى الأشعرى في الخلافة فاننا نجده في حاجة إلى كثير من الشرح والتفصيل . فالأشعرى قد حاول فقط أن يبرهن على صحة الخلفاء الأربعة من غير أن يبين لنا رأيه في طريقة اختيارنا للخليفة كما أنه لم يبين لنا الشروط التي يجب توافرها فيه قبل ترشيحه ، ولم يتعرض كذلك للبيت الذي يجب أن يختار الخلفية منه ، فهل كان من رأيه أن يكون الخليفة أصلح رجل في الأمة اطلاقاً ولو لم يكن قرشياً أو هاشمياً كما يرى المعتزلة والخواارج أم أنه كان يرى جمهور الأمة أن الاختيار يجب أن يكون مقصوراً على قریش وحدها على معنى أن الخليفة يجب أن يكون أصلح رجل فيها لا في عامة المسلمين ؟ .

وإذا سلمنا للأشعرى بصحة خلافة أبي بكر رضى الله تعالى عنه رغم أن المسلمين جميعاً لم يشتركو في انتخابه فهل نسلم معه أن ذلك يعنى أن أبا بكر كان له الحق بمقتضى هذه البيعة في أن يعين خلفه كما فعل ذلك باختياره عمر رضى الله عنه ليكون خليفة من بعده . وعلى فرض أن عمر كان صحيح الخلافة فهل كان من حق الستة الذين اختارهم ليختاروا الخليفة من بينهم أن يتنازلوا عن رأيهم لرأى رجل منهم وهو عبدالرحمن ابن عوف مما أدى في لأى كثيرين إلى اختيار

عثمان رضى الله عنه ولم يكن اختياراً موقفاً لأنه رغم سبقه وتضحيته ونسبه وصلته برسول الله صلى الله عليه وسلم كان رجلاً كبير السن لين العريكة بل وينقصه كثير من الصفات التى يتطلبها هذا المنصب الخطير فى ذلك الوقت ؟ .

فاذا تركنا ذلك إلى على رضى الله عنه فقد كانت بيعته باختيار أغلب أهل المدينة له ومعنى ذلك أن مكة والكوفة ومصر وسائر الأقطار الإسلامية وبعض رجال أهل المدينة لم تشارك فى انتخابه فكيف يكون انتخابه صحيحاً وعلى أى أساس نحكم بهذه الصحة ونقرر لأغلبية أهل المدينة وحدها هذا الحق الخطير فى اختيار أمير المؤمنين ؟

ليس معنى ذلك أننى أعارض فى اختيار واحد من الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم فقد كانوا خياراً من خيار ولكنى أقرر فقط أن اختيارهم لم يكن مبنيّاً على طريقة صحيحة جاء بها الإسلام أو أقرتها الجماعة الإسلامية وعلى ذلك فمن الصعوبة بمكان أن نحكم بصحة خلافهم أو بطلانها لأننا نفقد الأساس الذى نحتكم إليه فى ذلك ومع هذا فمن واجبنا أن نشكر الأشعرى على محاولته هذه لأن هذه المحاولة ربما أدت على الأقل فى حينها إلى تخفيف حدة الخلاف على هذه المسألة



— ١٨٣ —

بين طوائف الأمة المختلفة حيث قد جمعت في طياتها الاعتراف  
بالخلفاء الأربعة الذين كان يتعصب لكل واحد منهم فريق من بين  
أفراد هذه الأمة .

ومهما يكن من أمر فكان هذه المسألة كما أشرت إلى ذلك من قبل  
هو التاريخ السياسى للإسلام أو الفقه لأنها قليلة الصلة بالعقائد  
اللهم إلا على رأى الشيعة الامامية التى ترى أن الاعتقاد فى الإمام  
جزء من الإيمان .

---

## الأشعري والماتريدية

كان من الممكن أن ينتهي الكتاب إلى ذلك لولا رغبتى فى أن أشير فى إيجاز بالغ إلى ما يوجد من خلاف بين الأشعري وبين الماتريدية الذين يعرفونهم والأشاعرة اليوم بعد امتزاجهم بأهل السنة والجماعة مع الإشارة الحاطقة أيضاً إلى بعض ما أثاره مذهب ابن تيمية من نقد لهذا المذهب حتى يتضح للقارئ صورة ما عن ذلك الخلاف الذى يوجد بين أصحاب المعسكر الواحد الذين يدعون نصرة المذهب السلفى وما جاء عن الرسول الحق من عقائد حقة .

يختلف الأشعري مع الماتريدية فى كثير من المسائل لعل من أهمها الاختلاف على صفة التكوين التى يزعم الماتريدية أنها صفة قديمة مغايرة للصفات السبع المتقدمة المعروفة بصفات المعانى وهى : العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ويستدلون على ذلك بأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعاً فمن الواجب إذن أن يكون له صفة يدل عليه لفظ مكون هذا وهى التكوين ويعنون بها الصفة المؤثرة فى وجود الأثر وهى بذلك تغاير القدرة فى رأيهم لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر عنه فالتكوين على هذا أخص من القدرة مطلقاً لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء فى الوجود فالقدرة لا تقتضى

كون المقدور موجوداً وصفة التكوين تقتضيه ، على حين أن الأشعري يرى أن التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى بل هي أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر وهذا المعنى لا يحتاج في الخالق جل وعلا إلى صفة مغايرة للقدرة لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية فالتخليق مثلاً هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق هو تعاق القدرة بإيصال الرزق وهكذا فالقدرة صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل في وقته أما صحة صدور الممكن أو الأثر عن المؤثر فهي لازمة لإمكانه الذاتي لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل فلا تحتاج صحة الصدور إلى شيء وراء ذلك وهذا في رأيي هو الحق الذي يجب أن يكون عليه المعول في هذه المسألة .

فإذا انتقلنا بعد ذلك من قدرة الله إلى قدرة الإنسان فإننا نجد في ذلك أيضاً خلاف الماتريدية فإن الأشعري كما سبق الإشارة إلى ذلك يرى أن العبد إذا اختار الفعل وتوجهت نفسه إليه ودخل نفسه له أفاض الله عليه قدرة لكسبه لخلقها وهذه القدرة توجد مع خلق الله للفعل خلافاً في العبد فهي قدرة حادثة لاتصلح لكسب الشيء وضده بل لكسب هذا الفعل الذي خلقت معه ومن أجله فقط وفي هذا المعنى الأخير يخالف الماتريدي فإنه يرى أن هذه القدرة الحادثة التي خلقت من أجل الفعل ومعه تكون صالحة لاختيار ضده على البديل لأن عدم صلاحيتها لكسب الضد كما يقول الأشعري معناه أن العبد مجبور على هذا الفعل

فإذا كان هذا الفعل كفراً مثلاً فإنه لا يستطيع في تلك الحالة أن يؤمن مع أنه مكلف بالإيمان وهذا يؤدي إلى كونه مجبوراً على الكفر مع أنه مختار فلو كانت قدرة العبد مخلوقة للفعل رأساً وليست صالحة للفعل والترك لكان مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبوراً وفي ذلك تعارض مع الأدلة القاطعة على أنه مختار لا مجبر وإذا كانت جميع أسباب الفعل من الآلات والأدوات صالحة للفعل والترك كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد تنفع للخير والشر فلماذا نستثنى القدرة من ذلك وهي ليست إلا سبباً من بين سائر الأسباب كاليد واللسان في إيجاد الفعل أليس هذا تحكما لا يستند إلى دليل ؟ وإذن فمن الواجب أن نقول إن المختار يفعل بالقدرة بلا وجوب وأن تخلف الفعل ممكن على معنى أن القادر المختار من العباد يتصور منه اختيار الترك بدلاً من اختيار الفعل وبالعكس ولكنه متى اشتغل بفعل صار مضيقاً لضده من الأفعال لا أنه كان ممنوعاً من ذلك الضد فإذا أثر الكفر واشتغل به فقد صار بذلك مضيقاً لقوة الإيمان لا أنه صار ممنوعاً من الإيمان فنحن نسلم مع الأشعري بأن القدرة على الشيء إنما تكون معه في وقت خلقه ولكننا نعارضه في منعه أن تكون صالحة للضدين بل هي صالحة وإلا لو كانت مع الفعل ووجب بها هذا الفعل من غير صلاحيتها لفعل الضد لكان ذلك جبراً على هذا الفعل وهذا مناف للاختيار الواجب للعبد بالأدلة المختلفة ورأى أيضاً أن الأشعري أكثر منطقية من الماتريدى في هذه النقطة ولا يتنافى الجبر اللازم على مذهبه مع

الاختيار المقرر للإنسان فإن الأشعري — كما سبق — يرى أن العبد إذا اختار الفعل وصمم عليه وخلق نفسه له فاضت عليه من الخالق قدرة حادثة لاتصلح إلا لخلقها لأنها مناسبة له فكونه مجبوراً على هذا الفعل آت من اختياره له وإعراضه عن ضده فهو إيجاب في منطقة الكسب بعد اختيار العبد فهو إيجاب مبنى على الاختيار فلا يناقض الاختيار وقول الماتريدي بصلاحية القدرة للضدين على طريق البدل وتمكن العبد من الفعل أو الترك معناه قطعاً أن العبد لم يعقد اختياره لأحد الضدين وهذا يؤدي إلى سابقة القدرة على الفعل قبل اختيار العبد لأحد الضدين وعقد العزم عليه مع أن القدرة باتفاق لاتوجد إلا مع الفعل وتتمام الاختيار له وإذا كان وجودها مقارناً لاختيار الفعل بوساطة العبد فعني هذا تضييع ضده من العبد فلا تكون القدرة صالحة له لاشتغالها حينئذ بهذا الفعل أصلاً وهي لاتصلح لخلقها معاً فيأتي الجبر حتماً فيتساوى مذهب الأشعري والماتريدي فيه وهو وإن كان جبراً لا يضر إلا أن مذهب الأشعري كما قلت أكثر منطقية وأدنى إلى الصواب ما داموا جميعاً قد سلموا بأن القدرة لاتوجد إلا مع الفعل فهي قطعاً لاتصلح للضدين لأنها قدرة خاصة مناسبة لذلك الفعل فلا تناسب ضده ولأنها لاتصلح لخلقها معاً فتضييع أحدهما واجب فتكون مقصورة على ما خلقت لأجله فيكون العبد مجبوراً عليه شاء الماتريدي أو لم يشأ ولذلك كان رأى الأشعري بحسب الأصل الذي اتفقوا عليه وهو أنها لاتوجد إلا مع الفعل ولأجله يعتبر أدق وأحكم .

وكذلك أيضاً خالف الماتريدي الأشعري في نصيب قدرة العبد  
 الحادثة من الفعل فالأشعري كما سبق يرى أن القدرة الحادثة لا أثر لها  
 في الفعل أصلاً إلا من ناحية مقارنتها لقدرة الخالق حين يخلق ومن  
 ناحية كسبها للفعل أما الماتريدي فيرون أن قدرة العبد مؤثرة في وصف  
 الفعل أما أصل الفعل فواقع بقدرة الله تعالى فإن كلا من الصلاة والقتل  
 مثلاً يعتبر حركة ومع ذلك فأحدهما طاعة والآخر معصية وما به  
 الاشتراك غير ما به التمايز فهما يتفقان خلقاً في أن كلا منهما حركة  
 ويختلفان وصفاً في أن الصلاة طاعة والقتل معصية فأصل الحركة بقدرة  
 الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد لأن هذه القدرة لا بد أن  
 تكون مؤثرة في شيء ما بدليل قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم  
 حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقوله تعالى « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمه  
 أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقوله تعالى : « لها ما كسبت  
 وعليها ما اكتسبت » فقد دلت هذه الآيات على أن لقدرة العبد تأثيراً  
 وإذا كانت قدرة الله هي المؤثرة في أصل الموجودات فيجب أن تكون قدرة  
 العبد مؤثرة في وصف الأفعال الاختيارية التي تجري على أيدي العباد  
 وهذا ما اختاره القاضي أبوبكر الباقلاني من الأشاعرة وفي رأي  
 كذلك أن هذا الرأي لا يثبت للقدرة فعلاً جديداً وراء الكسب كما  
 حدده الأشعري وهو قبول الفعل من العبد بقدرة الحادثة التي تكسب  
 وإن كانت لا تخلق لأن هذا الوصف المتعلق بالفعل ككونه طاعة  
 أو معصية هو أمر اعتباري لازم لفعل العبد اختياراً من ناحية مخالفته

لأمر الله تعالى أو موافقته له فلا وجه لجعله أثراً للقدرة فلم يبق إلا اختيار العبد للفعل وتصميمه عليه وتخليته نفسه له كما يقول الأشعري وهذا في رأيي ينفي الجبر ويصحح التكليف ولا يلزم عليه كون العبد خالقاً لأن اختيار الفعل وتعلق العزيمة به تابع فينا للإرادة لا للقدرة ؛

بقيت بعد ذلك مسألة الحسن والقبح في الأفعال ، فالماتريدية كالمعتزلة يرون أن العقل يستطيع إدراكهما في الأشياء لأنهما ذاتيان لها على معنى أن العبد يدرك بعقله أن هناك من الأفعال كالصدق مثلاً ما يستحق المدح عاجلاً والثواب آجلاً وأن هناك من الأفعال كالكذب مثلاً ما يستحق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً على خلاف بين المعتزلة والماتريدية في ثبوت الحكم لهذه الأفعال قبل ورود الشرع به فالمعتزلة — كما سبق — يقولون إنه يلزم من اتصاف الفعل بالحسن أو القبح بالمعنى الذى ذكرته وهو استحقاق المدح أو الذم عاجلاً والثواب أو العقاب آجلاً ثبوت حكم الله تعالى لهذه الأشياء بالوجوب أو التحريم ومادام العقل من الممكن أن يستقل بإدراك هذه الأشياء ومافها من حسن أو قبح فهو يدرك أيضاً ثبوت الحكم التابع لذلك وجوباً أو نهيّاً .

وإذن فالإنسان مكلف قبل ورود الشرع لوجود العقل قبل وروده ، ولكن الماتريدية يخالفون في ثبوت الحكم وإن استقل العقل بإدراك الحسن والقبح وما يترتب على ذلك من إدراك للحكم حتى يرد الشرع به ، وعلى ذلك فلا مكان للقول بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع

وكيف يكون مكلفا والشرع نفسه يقرر خلاف ذلك قال . تعالى :

« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

أما رأى الأشعرى فى ذلك فهو أن الحسن والقبح شرعى فى الأشياء على معنى أن الأشياء نفسها من حيث هى لا توصف بحسن ولا قبح وإنما توصف بذلك تبعا لوصف الشارع لها وعلى ذلك فليس هناك من حسن أو قبح سابق على الشرع حتى يدركه العقل كما تقول الماتريدية وبالتالى لا يلزم ثبوت حكم الله فى الأشياء قبل ورود حكم الشرع به كما تقول المعتزلة . وذلك لأن الحسن والقبح فى الأشياء لو كان ذاتيا ماختلف أبداً على معنى أن الحسن يظل حسنا دائما وكذلك القبيح يظل قبيحا دائما ، مع أننا نلاحظ أن هناك من الأعمال ما كان محرما بالنسبة لمن قبلنا وغير محرم علينا مع أن طبيعة الشيء واحدة لم تتغير . وفى رأى أن الأشعرى هنا أعمق فكراً أيضا من الماتريدية وكذلك المعتزلة لأن الفعل الحسن الذى يستحق المدح عاجلا والثواب آجلا إنما يستحق ذلك ليس لذاته وإنما لما يترتب عليه من نفع للفرد والجماعة وما ينفع اليوم قد يضر غداً فما دامت المنفعة متقلبة بتقلب الظروف والحسن والقبح تابعان لهذه المنفعة فالله وحده هو القدير على تحديد الفعل النافع فى ظرفه أى الحسن وتحديد العمل الضار فى ظرفه أى القبيح فهو يأمر بالصدق حيناً إذا كان نافعاً فيكون حسناً ويأمر بالكذب حيناً إذا كان نافعاً فيكون حسناً أيضاً ولو كان الحسن والقبح ذاتيين فى الأشياء لكان الصدق حسناً أبداً ونقيضه وهو الكذب قبيحاً أبداً وإنما يجتمع



الحسن والقبح تبعاً في الشيء الواحد لاختلاف الظروف ، وبعبارة أخرى لاختلاف المنفعة فكل ما تقدسه من الأعمال إنما هي أعمال تقدس لنفعها أصلاً وإن كان الإنسان قد ينسى لماذا قدمت هذه الأعمال أولاً فالضمير البشرى ليس إلا مجموعة من التجارب النافعة التي مرت بالبيئة والتي برهنت الظروف على نفعها للجماة بدليل أن ما تقدسه بعض الجماعات اليوم لنفعها لها قد تستنكره أخرى لأنه يؤدي إلى انهيارها أو وقوع الضرر بها .

وكما وقع الخلاف بين الأشعري والماتريدية في ذلك وقع في أفعال الله أيضاً فالماتريدية ترى أن الله لا يفعل القبيح بمعنى ما يستحق الذم عاجلاً فقط وتحكم بأن ذلك مستحيل عقلاً عليه ولو فعله لكان قبيحاً لأن قبح الأشياء وحسنها إنما هو ذاتي لها لا يتخلف عنها ولو كان الفاعل لها هو الخالق جل وعلا على حين أن الأشعري يقرر أن الله لا يقبح منه شيء لو فعله لأنه المالك القاهر الذي لا يوجد من يشرع له ونحن إنما يقبح منا الشيء ليس لقبح ذلك الشيء وإنما لأننا نتجاوز به حداً قد رسم لنا من الخالق الذي يملك هذا التحديد لنا ورأي في ذلك ما ذكرته حين كنت بصدد المقارنة بين المعتزلة والأشعري في هذه النقطة وهو أننا لا نملك تحديد أمور معينة على أنها حسنة أو قبيحة يجب على الله فعلها أو عدم فعلها فإن حسن الأشياء وقبحها تابع لحكمته هو وإن كنا نعتقد أن كل أفعاله لا تخرج عما تقتضيه هذه الحكمة وتكون في تلك الحالة حسنة لأنها تكون نافعة في تحقيق السعادة والكمال لهذا

العالم وفي ذلك تحديد لرأى الأشعرى وإن كان بذلك التحديد يستحق التأييد أيضا ، وقد أدى ذلك فيما أعتقد إلى مناقشات أخرى مثل جواز تخلف الوعيد أو عدم جواز تخلفه فالماتريدية ترى أنه لا يتخلف لأن التخلف كذب والكذب قبيح والأشعرى يرى أنه قد يتخلف لأن لله إذا فعل التخلف لا يكون قبيحا لأن التخلف قبيح فقط إذا قبحه هو ولم يفعله .

ما حكم إيمان المقلد ، وهل الإيمان يزيد وينقص أم لا ؟ إلى غير ذلك من هذه المسائل بحوث قد اختلف فيها أيضا الأشعرى أو الأشاعرة مع الماتريدية وليس هذا مكان البسط في ذلك بل مكان الاكتفاء بالهام من المسائل وقد نعود إلى ذلك في بحث آخر .

---

## الأشعري وابن تيمية

يختلف ابن تيمية مع الأشعري في مسألة هامة وهي مسألة الصفات ، أعني صفات المعاني وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام فهو يقرر أن هذه الصفات في رأى الأشعري يتعلق بها أحكام أربعة وهي : أنها ليست عين الذات ، وأنها قائمة بذاته تعالى ، وأنها قديمة أزلية ، وأن الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبدا ، ثم يعلن موافقته للأشعري في أن هذه الصفات وجودية ومغايرة للذات وقائمة بذاته تعالى ويخالفه في القول بتقديمها جميعا ولزومها للذات أزلا وأبدا فإن ذلك إن عقل في رأيه في صفة الحياة مثلا فكيف يعقل في العلم والإرادة مثلا وهما يتعلقان بالمتجددات من الأشياء وفي الكلام أيضا مع تركيبه من حروف وأصوات مسموعة منزلة على الأنبياء وكيف يكون السمع أو البصر قديما وملازما للذات أزلا وأبدا مع تعلقهما بالمسموعات والمبصرات . ولتندم في رأيه مزيد بيان .

يقول ابن تيمية لو كانت هناك إرادة واحدة قديمة قد تعلق أزلا بإيجاد العالم فيما لا يزال لكان معنى ذلك تأخر المراتب عن الإرادة الثامة مع تمام القدرة وارتفاع العوائق وهو محال وإذن فلا بد من القول بقدم العالم وهو باطل أو القول بأن إرادته حادثة في ذاته تعالى ومتعددة

بتعدد المرادات . وكيف يكون الكلام قديما ولازما للذات مع قول الله تعالى : « إنا أرسلنا نوحا إلى قومه » ولم يكن نوح قد خلق بعد وكيف يقول في الأزل لموسى : « اخلع نعليك » ولم يخلق بعد وكيف يشتمل على أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى وكيف يمكن القول بأن الكلام معنى واحد قديم مع أننا إذا عرَبنا التوراة والإنجيل مثلا لم يكن معناهما هو معنى القرآن . وليس معنى قوله تعالى « قل هو الله أحد » هو معنى قوله تعالى « تبت يدا أبي لهب وتب » وإذا كان الأشعرى قد أثبت هذه الصفات السبع التي يزعم أنها جميعا أزلية فالماذا لم يثبت الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كونه يجب ويرضى ويغضب ويبغض ويرى الأفعال بعد حصولها : « وقل اعملوا فسرى الله عملكم ورسوله » ومعنى ذلك في مذهب ابن تيمية جواز قيام الحوادث بذاته ٥

ورأى في ذلك أن جميع ما عترض به ابن تيمية على القول بقدم هذه الصفات جميعا أعنى صفات المعاني فن اليسر جدا أن نرد عليه ردا مقنعا فإن هذه الصفات وإن كانت قدمة إلا أن ذلك لا يستلزم شيئا من المحظورات فليس يلزم من قدم الإرادة مثلا قدم المراد لأن الله قد أراده أزلا في وقته فلا يلزم القول بالقدم كما لا يلزم تجديد الإرادة وحدوثها المؤدى إلى قيام الحوادث بذاته تعالى . أما قيام الحوادث بذاته تعالى فهو في رأيي مسألة قد تجر إلى إشكالات أقوى وأصعب من الإشكالات التي تترتب على القول باستحالتها وقد يكون من بينها ضرورة القول بالتشبيه والجسمية في الخالق سبحانه وتعالى .

وابن تيمية إن خالف الأشعرى في ذلك فهو يخالف الأشعرية وبخاصة المتأخرين منهم كالغزالي والرازي في مسألتين أخيرين هاتين :

١ — الأولى مسألة الآيات الواردة في الممتنعات العقلية فإن الغزالي وغيره قد اتفقوا على تأويلها نزولا على الدليل العقلي وفي ذلك خلاف ابن تيمية الذى لا يرى تقديم العقل على النص ويرى في ذلك خطأ منهجيا لا يصح السكوت عليه بل يجب أن يقدم النص بحسب مدلوله العربى أولا وإن كان يلزمه احترام أحكام العقل لأنه قد سمح باستعماله في تأييد الشرع .

٢ — الثانية مسألة الصفات الخبرية كالوجه واليد والاستواء على العرش مثلا ، فإن الأشعرى والباقلاني وإن كانا قد أثبتا هذه الصفات بلا كيف كما فعل أحمد بن حنبل رضى الله عنه فإن إمام الحرمين ومن تابعه كالغزالي والآمدى قد قالوا بتأويلها أما ابن تيمية فإن رأيه في الصفات عامة يتلخص في إثبات كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله . ولكن ما معنى هذا الإثبات عنده ؟ هل نفهم من هذه الصفات مانفهمه نحن من هذه الصفات إذا أطلقت علينا فيكون ابن تيمية مجسما كغلاة الحنابلة والحشوية وبعض رجال الحديث والتفسير من الظاهرية أم أنه يثبت جميع ذلك كما فعل ابن حنبل من غير تكيف ولا تمثيل .

إذا كان ابن تيمية يثبت هذه الصفات كما جاءت في اللغة وكما تطلق علينا كما يرجح ذلك من نصوصه فإن المذهب بذلك يكون ساقطا عن درجة الاعتبار ومستحقا للإهمال بل المحاربة وإن كان ابن تيمية يرى إثبات ذلك بلا كيف ولا مماثلة فابن تيمية مؤل لا محالة ، لأن الله إذا أخبر عن نفسه بقوله : « يد الله فوق أيديهم » فإن أراد ابن تيمية من الآية الجارحة فقد أراد الحقيقة وصار مجسما وإن قال إن الجارحة كما نفهمها ليست مقصودة هنا في هذه الآية بل المقصود هنا يد أخرى لا تشبه يدنا بل تخالفها في كيفيةها فهو مؤل لأن حقيقة اليد بما هي يد لغة هي ما نفهمه عرفا من كلمة اليد إذا أطلقت وهي الباطشة المكونة من لحم ودم ولذلك فأنا أرى أن ابن تيمية ومن تابعه على رأيه كالوهابية لم تضيف في العقيدة جديدا وأن هذا المذهب مشتمل على تضارب عقلى قد يكون بحاجة إلى أن يكتب عنه كتابة صريحة تكشف القناع عن حقيقةه .

تم بحمد الله

## ثبت ببعض المراجع

- |  |          |
|--|----------|
| كتاب الإبانة عن أصول الديانة . القاهرة ١٣٤٨ هـ   | الأشعري  |
| اللمع . مخطوط تحت الطبع  |          |
| مقالات الإسلاميين . ريتز استانبول ١٩٢٩ م   |          |
| رسالة استحسان الخوض في علم الكلام . حيدر آباد ١٣٢٣ هـ  |          |
| رسالة في الإيمان مترجمة إلى الألمانية بقلم اشبتا في كتابه أبي الحسن الأشعري : لبيزج . ١٨٧٦ م |          |
| الانتصار . القاهرة ١٩٢٥ م  | الخيساط  |
| الإشارات والتنبيهات . القاهرة ١٩٤٧ م   | ابن سينا |
| النجاح : القاهرة : ١٣٣١ هـ   |          |
| رسالة السعادة : حيدر آباد . ١٣٥٣ هـ  |          |
| مناهج الأدلة . القاهرة ١٣٢٨ هـ   | ابن رشد  |
| مابعد الطبيعة . الترجمة الإنجليزية لرس . إكسفورد ١٩٣٤ م                                      | أرسطو    |

- |  |              |
|--|--------------|
| الملل والنحل . القاهرة . ١٩٤٨ م                        | } الشهرستاني |
| نهاية الاقدام في علم الكلام مع ترجمته بالانجليزية بقلم |              |
| جيوم . أكسفورد ١٩٣٤ م                                  |              |
| الجانب الإلهي . القاهرة . ١٩٤٨ م .                     | دكتور بهي    |
| الفرق بين الفرق . القاهرة ١٩١٠ م                       | البغدادي     |
| ضحى الإسلام . القاهرة ١٩٣٦ م                           | أحمد أمين    |
| تبيين كذب المفتري . دمشق . ١٣٤٧ هـ .                   | ابن عساكر    |
| وفيات الأعيان . القاهرة . ١٣١ هـ                       | ابن خلكان    |
| طبقات الشافعية . القاهرة . ١٣٢٩ هـ                     | السبكي       |
| تهافت الفلاسفة . بيروت . ١٩٢٧ م                        | } الغزالي    |
| المنقذ من الضلال . دمشق . ١٣٤٧ هـ                      |              |
| معارج المقدس . القاهرة . ١٩٢٧ م                        |              |
| شرح العقائد النسفية . القاهرة . ١٩١٣ م                 | التفتازاني   |
| حاشية على شرح العقائد النسفية . القاهرة . ١٩١٣ م       | الخيالي      |
| حاشية على حاشية الخيالي . القاهرة . ١٩١٣ م             | عبد الحكيم   |



الإيجي	المواقف . القاهرة . ١٣٥٧ هـ
الدواني	شرح العقائد العضدية . القاهرة . ١٣٢٢ هـ
محمد عبده	حاشية على شرح العقائد العضدية . القاهرة . ١٣٣٢ هـ
الشيخ بنحيت	القول المفيد في علم التوحيد . القاهرة . ١٣٣٦ هـ
الشيخ أبو دققة	القول السديد في علم التوحيد . القاهرة . ١٩٢٧ م
ابن قتيبة	تأويل مختلف الحديث . القاهرة . ١٩٠٨ م
المسعودي	مروج الذهب . القاهرة . ١٢٨٣ هـ

— ٢٠٠ —

## بعض المراجع الأجنبية

- Dr. Klein** English translation of the Ibana New Haven  
(U.S.A.) 1490.
- Macdonald** Development of muslim theology and  
Jurisprudence. London, 1903.
- Wensinck** Muslim creed. Cambridge 1932.
- Tritton** Muslim theology. London 1947.
- Montgomery Watt** Free will and predestination in Early Islam  
London 1948.
- Steiner** The mu'tazila or the free thinkers of Islam.  
Leipzig 1845.
- Spitta.** Abu-al-Hassan-al-Ashari. Leipzig 1876.
-

## فهرست

صفحة

تقديم لفضلية الدكتور محمد عبد الرحمن بيبصار الأمين العام للمجمع	٣
مقدمة	٧

## الفصل الأول

نشأة الفرق المختلفة في الإسلام	١١
١ - هل القرآن لم يأت بعقائد كما يدعى ده بور ؟	١١
٢ - هل يشتمل القرآن على تعارض كما يقول جريم وجولد زهر ؟	١٣
٣ - هل حدد القرآن ميدان الدعوة المحمدية بجزيرة العرب كما يزعم قنسنك ؟	١٧
٤ - لماذا اختلف المسلمون مع اتحاد مصادر العقيدة عندهم ؟	٢٢
٥ - من هم الخوارج وماهى تعاليمهم ؟	٢٦
٦ - الشيعة والتشيع ؟	٣٠
٧ - الشيعة الزيدية	٣٠
٨ - الشيعة الإمامية	٣٢
٩ - الاثنا عشرية ، الإسماعيلية ، الراوندية	٣٣
١٠ - المرجئة توفق بين الشيعة والخوارج	٣٦
١١ - القدرية والجهمية	٣٧
١٢ - الحسن البصرى	٣٨
١٣ - المعتزلة	٤٠
١٤ - اختفاء المعتزلة وسيطرة الحنابلة	٥٧

## الفصل الثانى

### صفحة

٦٠	الأشعرى ، حياته ومؤلفاته ، منهجه ومذهبه
٦٠	١٥ - نشأته ، ... ..
٦١	١٦ - أسباب تحوله ... ..
٦٨	١٧ - نشاطه العلمى بعد التحول ... ..
٧٠	١٨ - وفاته ... ..
٧٠	١٩ - بين الأشعرى والغزالى ... ..
٧٦	٢٠ - نقد الأشعرى لمنهج الحنابلة ... ..
٨١	٢١ - نقده للمعتزلة ... ..
٨٦	٢٢ - الله موجود والعالم حادث ... ..
٨٧	٢٣ - اعتراضات وأجوبة ... ..
٩٠	٢٤ - صفات الخالق من فكرة الخلق والغائية ... ..
٩٦	٢٥ - القدرة عامة ... ..
١٠٠	٢٦ - الإرادة عامة ... ..
١٠٥	٢٧ - صفة العلم ... ..
١٠٨	٢٨ - رأيه فى الكسب ... ..
١١٦	٢٩ - كلام الله تعالى ... ..
١١٩	٣٠ - الرؤية ... ..

صفحة

١٢٣	... ..	٣١ - الإيمان
١٢٦	... ..	٣٢ - البحث
١٢٨	... ..	٣٣ - الخلافة
١٣١	... ..	٣٤ - آراء المعتشقين حول الأشعرى والرد عليها

### الفصل الثالث

١٣٥	... ..	الأشعرى ومعارضيه
١٣٩	... ..	٣٥ - الأشعرى والفلسفة
١٤٤	... ..	٣٦ - موقفه من فكرة البحث
١٤٨	... ..	٣٧ - الأشعرى والمعتزلة والفلاسفة في مشكلة الصفات
١٥٩	... ..	٣٨ - الأشعرى والمعتزلة في عموم القدرة ورأينا في الكسب
١٦٣	... ..	٣٩ - هل في العالم شر ؟
١٦٥	... ..	٤٠ - الأشعرى والمعتزلة في مشكلة خلق القرآن
١٧٠	... ..	٤١ - الأشعرى والمعتزلة في الرؤية
١٧٥	... ..	٤٢ - رأيه في الإيمان
١٨١	... ..	٤٣ - رأيه في الخلافة
١٨٤	... ..	٤٤ - الأشعرى والماتريدية
١٩٣	... ..	٤٥ - الأشعرى وابن تيمية
١٩٧	... ..	٤٦ - ثبت ببعض المراجع العربية والإفريقية

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية

وكيل اول

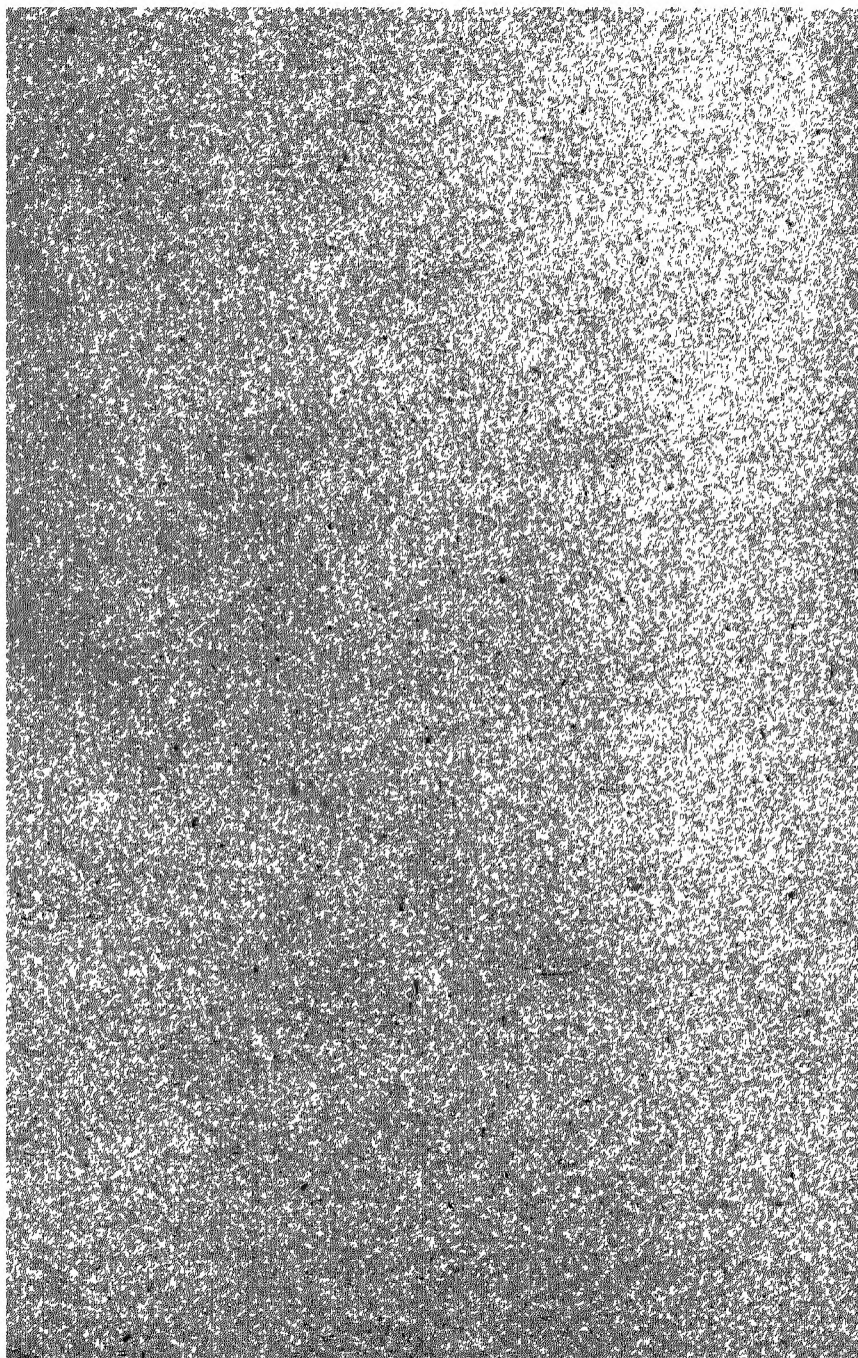
رئيس مجلس الادارة

على سلطان على

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٣/٣٩٨٥

الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية

٢٠٠٢-١٩٧٣-٩٠١٨



4



١٤  
عشر